# ARCHIVES
## DE
# PHILOSOPHIE

**Recherches et documentation**

*REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIEE AVEC LE CONCOURS*
*DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE*






OCTOBRE - DÉCEMBRE
1958

# ARCHIVES DE PHILOSOPHIE

L'intention de cette Revue fondée en 1923 par un groupe de Professeurs de Philosophie de la Compagnie de Jésus, est de répondre au désir d'établir un dialogue et une confrontation entre les larges perspectives de la *philosophia perennis* et les problèmes anciens et nouveaux que suscitent aussi bien l'étude historique de la philosophie, que l'attention portée, à travers les formes et les méthodes nouvelles de la pensée contemporaine, aux éternels problèmes de l'Homme.



*RÉDACTION :* Les communications relatives à la rédaction, les manuscrits, les livres pour comptes rendus et les revues d'échange doivent être envoyés à l'adresse suivante :

**ARCHIVES DE PHILOSOPHIE**
Vals-près-Le Puy
(Haute-Loire)

*ABONNEMENTS :* **BEAUCHESNE,** éditeur, 117, rue de Rennes, PARIS (6e)

Les abonnements sont annuels et payables d'avance, ils sont servis après réception de leur montant et partent du mois de janvier. L'année comporte 4 cahiers faisant un total de 640 pp in-8°

Si les tarifs d'impression et d'expédition venaient à augmenter, la durée des abonnements pourrait être réduite proportionnellement à l'importance des charges nouvelles qui nous seraient imposées ; ils seraient alors servis jusqu'à épuisement de la somme versée.

Le prix de l'abonnement est actuellement :

| | |
|---|---|
| Pour la France | **1900 fr.** |
| Pour l'Étranger | **2100 fr.** |
| Chaque cahier isolé | **700 et 750 fr.** |

FRANCE : *C. C. P. Beauchesne, PARIS 39-29.*
ÉTRANGER : *C. C. P. Beauchesne, PARIS 5355-61.*

---

## VOLUME XX - 1957

# ARCHIVES
## DE
# PHILOSOPHIE

**Tome XXI** — *CAHIER IV* — **Octobre-Décembre 1958**



**BEAUCHESNE ET SES FILS**
A PARIS, RUE DE RENNES, 117
**Octobre-Décembre 1958**

# RÉFLEXIONS SUR L'ENSEIGNEMENT DE LA PHILOSOPHIE [1].

« L'enseignement de la philosophie (comme la philosophie) est nécessaire. Mais il ne sert à rien. » (D. Dreyfus, *Revue de l'enseignement philosophique*, Avril - Septembre 1954). Ce paradoxe, émanant d'un professeur de philosophie, exprime le problème éternel de l'enseignement philosophique, mais aussi, en son point critique, le problème actuel de l'enseignement secondaire.

La France ne partage qu'avec le Canada et l'Italie (qui d'ailleurs n'ont fait que suivre son exemple) la particularité d'avoir un enseignement de la philosophie obligatoire pour tous les aspirants bacheliers. Partout ailleurs, la philosophie est réservée aux étudiants spécialisés de Faculté, par conséquent à une minorité étroite (bien qu'à l'heure actuelle certains pays songent à l'intégrer au niveau secondaire, par exemple l'Allemagne, les Pays-Bas, la Belgique).

Pourquoi donc cet apanage de l'enseignement français ?

D'une manière générale, les « Humanités », selon l'expression si belle et si démodée, ne trouvent leur couronnement que dans une réflexion désintéressée sur les problèmes humains. Y-a-t-il un honnête homme digne de ce nom qui n'ait réfléchi à ces problèmes, qui n'ait pris conscience de

1. *Pourquoi et comment enseigner la philosophie ? La question se pose plus aiguë dans un monde qui se transforme rapidement et qui cherche sa voie. Nous voudrions instaurer une enquête où s'expriment les avis les plus divers. Les témoignages que nous pourrons recueillir permettront, nous en avons la confiance, de faire le point et de dessiner plus nettement les chemins que doit suivre l'activité philosophique. N.D.L.R.*

sa propre condition dans l'univers, par la méditation personnelle aidée de celle des penseurs du passé ? Y a-t-il une culture digne de ce nom qui ne soit finalement une réflexion sur les conditions mêmes de cette culture, sur les lois de la pensée, sur la nature, la destinée, les fins de l'homme ? Les jeunes gens qui, demain, seront les éléments vivants de la société doivent avoir acquis cet « instrument universel » qui les rendra capables d'aborder et de dominer n'importe quel problème spécialisé, parce qu'ils possèderont l'esprit d'analyse et de synthèse, le sens critique des termes de comparaison, l'intelligence des problèmes d'ensemble. En outre, leurs études de philosophie leur auront permis de critiquer et de mieux fonder leurs valeurs morales, leurs raisons d'être et d'agir, et d'apprendre ainsi à devenir des êtres véritablement autonomes, affranchis des servitudes et des pressions sociales. L'année de philosophie a l'ambition d'être l'achèvement de la culture secondaire, en ouvrant l'esprit sur tous les problèmes humains, en mettant en question de façon critique tout ce qui constitue la condition humaine : « La philosophie est indispensable pour faire accéder l'être pensant et agissant à la dignité de l'être moral, c'est à dire humain, qui met en question le sens à donner au progrès, et la valeur suprême à réaliser. » (Insp. Gén. Perret, *Revue de l'Enseignement Philosophique*. Avril-Mai 1958).

Or cela doit être possible pour tous les élèves, car tous en auront besoin, et pas seulement les futurs « spécialistes » de la philosophie — si tant est que cette expression ait un sens : « Un mathématicien, un physicien, un biologiste... qui ne se seraient jamais posé ce problème, et qui n'auraient pas tenté de le résoudre à leur manière, seraient des robots plutôt que des hommes. Le robot peut aligner des chiffres, échafauder des hypothèses, faire des expériences. Mais l'homme un jour s'affronte au problème de la destinée et du devoir de l'homme, — qui est le problème de savoir pourquoi on aligne des chiffres, on fait des hypothèses et des expériences, et s'il y a un but à la vie par-delà ces occupations. » (ibid.).

Et cependant rien de plus inutile apparemment (et c'est cela qui est sans cesse mis en avant aujourd'hui), que ce temps passé à philosopher. La société moderne n'a pas de temps à perdre, elle réclame des hommes, des techniciens,

des spécialistes, des savants. Les nécessités de l'industrie, de la défense nationale, de la concurrence, du progrès économique et technique, exigent des forces et des compétences. Il n'y a plus guère de place pour la flânerie, même intellectuelle, même si elle aboutit à fabriquer un niveau honnêtement moyen de pensée, même si de temps à autre, elle permet à un Proust ou à un Bergson ou à un Einstein de surgir. La philosophie est de plus en plus considérée dans l'enseignement comme une porte de secours pour les nuls-en-science, autrement dit les bons-à-rien. C'est une année perdue pour les gens pressés de jouer leur rôle dans la société — et de gagner de l'argent. Les élèves qui valent quelque chose sont orientés, ou s'orientent, par la force de l'évolution sociale, dans le sens des besoins économiques les plus pressants du pays. Orienter un bon élève vers la classe de philosophie, c'est un non-sens, pour la collectivité, et pour lui-même, qui n'aboutira à aucune situation rentable. Les parents, les chefs d'établissement, les professeurs raisonnables, l'orienteront donc, pour son avenir et pour celui du pays, vers les Mathématiques Elémentaires, où les trois malheureuses heures de philosophie par semaine qui subsistent ne sont considérées par les élèves que comme du « laïus » ; ou vers les Sciences Expérimentales, où la philosophie est plus abondante (5 heures) mais dont le programme est fort mal fait et ne sert qu'à accabler de façon incohérente les élèves déjà surchargés par un immense programme de sciences. Même les élèves qui ne se destinent pas à être ingénieurs, médecins, chimistes, etc..., mais qui aspirant aux carrières juridiques, commerciales, journalistiques, etc... seront orientés, dans un avenir proche, si l'on en croit les projets de réforme des programmes, vers un baccalauréat ès sciences humaines, qui s'écartera très sensiblement du programme classique de la classe de philosophie, en faisant appel à des notions de droit, de sociologie, de sciences économiques. La traditionnelle Philosophie tend à disparaître dans un émiettement de spécialisations, quand ce n'est pas la suppression pure et simple des classes, par regroupement des élèves restants, comme cela se produit un peu partout en ce moment, jusque dans les plus grands et anciens Lycées, attachés pourtant par tradition à l'enseignement philosophique.

A ce grief d'inutilité se joint assez souvent, de façon

peut-être plus inconsciente, un autre grief éternel, le danger de démoralisation. Déjà Socrate... Sans aller si loin ni si haut, il n'est que d'évoquer le souvenir d'ouvrages comme « Les Déracinés » de Barrès ou « Le Disciple » de Bourget, ou tel article de Fernand Vandérem : « La Philosophie, une classe à supprimer » (cf « Bergson éducateur », par Mme Mossé-Bastide, p. 260 et suivantes.) Les parents assez souvent redoutent cette classe de philosophie, qui risque de détruire l'édifice moral élevé par leurs soins, et de mettre dangereusement en question pour leur enfant les principes si lentement acquis : on se trouve souvent en face des « ...répugnances d'un père de famille devant ce qui peut être pour lui une falsification, une dénaturation de la conscience de l'enfant, opérée par un étranger que son savoir n'empêche pas d'être faillible ». (Jean Lancien, *Revue de l'Enseigne-gnement philosophique*, Mars 1958).

Ajoutons encore les reproches parfois virulents adressés de toutes parts à l'enseignement secondaire dans son ensemble, et plus particulièrement à la philosophie comme son symbole et son couronnement, d'être à côté de la vie, d'être demeuré un enseignement purement livresque et formel, ignorant de toutes les réalités contemporaines, encore préoccupé du Jansénisme ou des Catilinaires, de la Préciosité ou du Nominalisme, dans l'univers de la Bombe Atomique, des grands bouleversements économiques et politiques, de l'avion à réaction, de la télévision et des voyages interplanétaires. L'enseignement des « humanités classiques », dit-on, est pure culture de mandarins, désincarnée, sans aucun point commun avec les nécessités et les problèmes qui guettent le malheureux bachelier dès son entrée dans le monde réel.

Il conviendrait beaucoup mieux de faire de celui-ci aussitôt que possible un individu adapté par spécialisation, c'est-à-dire ayant d'ores et déjà sa place indispensable et efficace réservée dans l'immense machine mondiale. Sous des formes variées, cela se dit et se répète partout, et il nous semble, à nous encore attardés dans les délices anachroniques d'une culture inefficace, reconnaître les traits naissants du *Meilleur des Mondes*, non pas celui de Leibniz, mais celui d'Aldous Huxley. Quoi de plus inutile et inefficace que les notions étudiées au cours de l'année de philosophie, dont on ne se servira en effet jamais dans un monde comme celui-là.

A l'heure actuelle, les attaques contre la classe de philosophie résument donc et symbolisent non seulement la crainte et le mépris de la philosophie elle-même, mais de tout l'enseignement secondaire. « Jamais, on peut l'affirmer sans crainte, ce type de formation n'a été aussi près de sa ruine definitive : une coalition l'assaille de toutes parts, qui a pour elle le nombre, la puissance administrative et l'appui de la grande presse. Attaqué dans son principe par ceux qui le jugent anachronique et ceux qui le proclament « bourgeois », dans son objet par ceux qui se préoccupent uniquement de former des techniciens, dans sa structure par ceux qui prétendent pouvoir donner la même formation grâce à d'autres moyens et à un autre personnel, accablé de critiques par les groupements les plus divers (les motions les plus catégoriques venant de ceux dont 99 % de leurs adhérents ignorent tout de la question), il est sommé de renoncer à son rôle et à ses caractères traditionnels, et de s'adapter à ceux des enseignements qui lui sont parallèles. » (J. Marchais, *L'Agrégation*, Avril 1958).

Or, si l'on attaque la philosophie, « la philosophie devrait se justifier. Et précisément c'est impossible. Elle ne peut citer pour sa justification aucune espèce d'utilité qui lui donnerait un droit à l'existence. Elle ne peut que se réclamer des forces qui poussent tout homme à philosopher. Elle sait qu'elle plaide une cause désintéressée, soustraite à tout calcul de profits et pertes dans le monde, qu'elle ne concerne que l'homme comme tel, et aussi qu'elle se poursuivra aussi longtemps qu'il y aura des hommes dans le monde » (Japers, *Introduction à la Philosophie*, p. 12).

Tel est le paradoxe, telle est la difficulté de l'enseignement de la philosophie. Et c'est précisément à partir de là que non seulement le professeur de philosophie va se sentir anachronique dans l'univers moderne, mais c'est aussi à partir de cette nature de la philosophie que vont se poser à lui des problèmes purement pédagogiques, qui vont être ici l'objet de notre réflexion. Deux difficultés essentielles se présentent : le contenu de l'enseignement philosophique, le public auquel il s'adresse.

## I

## QU'EST-CE QUE LE PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE DOIT ENSEIGNER ?

A. Quelle est la nature du contenu de l'enseignement philosophique ? Peut-on comparer le professeur de philosophie à ses collègues des autres disciplines ? (par ex. Langues, Latin, Sciences, Histoire, etc...) Sa tâche est-elle de transmettre un savoir objectivement vrai, d'enseigner des méthodes, des formes réglées et fixes, des faits, des lois, tout cela étant vérifiable, universel, indubitable ? A certains points de vue, oui certes. Il saute aux yeux qu'il existe un aspect historique de la philosophie : c'est en 1637 que Descartes publie le Discours de la Méthode, c'est en 400 avant Jésus-Christ que Socrate se défend devant le Tribunal d'Athènes, Spinoza n'est concevable qu'à la lumière du cartésianisme, Kant qu'à partir de Hume, Bergson a exposé sa théorie de l'Evolution Créatrice de telle façon, en l'appuyant sur tels exemples. Il existe aussi un aspect scientifique de la philosophie : telle loi psychologique ou sociologique est établie sur tels faits observés scientifiquement. (Bien que — et cela éclaire notre problème — le psychologue et le sociologue refusent de se considérer comme des philosophes, mais aspirent à se rattacher aux Sciences, par exemple dans les Facultés.) Il y a donc indubitablement un savoir philosophique, et c'est une des tâches du professeur de l'enseigner autant que possible à ses élèves (encore que l'histoire de la philosophie ne figure pas directement au programme du Baccalauréat, et qu'aucun Lycée ne possède de laboratoire de psychologie.) La philosophie est donc, à ce point de vue, une « matière » enseignable, au même titre que n'importe quelle autre, que l'élève devra « apprendre », et sur laquelle il pourra et devra être interrogé à l'examen. (L'aspect historique de la philosophie tend d'ailleurs à être trop souvent le refuge de l'étudiant, et même du professeur.)

Ce savoir, en classe de philosophie, doit être transmis magistralement par le professeur, et acquis par l'élève. « Ne faudrait-il pas, une fois pour toutes, se demander en quoi

le professeur est supérieur à l'élève ? Il ne l'est point forcément en invention, ou en pénétration. Il l'est en savoir, et en compréhension de ce savoir. Qu'il estime donc que sa tâche de professeur est de transmettre ce savoir... » (F. Alquié, *Revue de l'Enseignement Philosophique*, Janvier 1955.)

Cet aspect de la question entraîne tout naturellement un certain type d'enseignement, une certaine méthode. C'est ce qu'on pourrait appeler l'enseignement magistral objectif, qui établit le travail de l'année de philosophie sur l'histoire de la philosophie, et sur la lecture et le commentaire des grands textes et des grands auteurs. C'était la tendance prédominante à la fin du siècle dernier, où les élèves étaient en possession d'un manuel important d'histoire de la philosophie, par exemple le « Janet et Séailles », qui était commenté et annoté de près. Aujourd'hui encore, bien des professeurs estiment qu'enseigner la philosophie dans le vide, sans prendre son point de départ sûr dans les textes, c'est travailler en vain. Car quel élève, si doué soit-il, quel professeur, si génial qu'il puisse être, pourrait prétendre refaire pour son propre compte, en l'espace des neuf mois de l'année scolaire, *toute* la philosophie ?

Car le programme couvre bien toute la philosophie. Si l'histoire de la philosophie n'a pas à être enseignée en Philosophie, en tant qu'histoire, on tendra donc à s'appuyer sur les textes, et les nouvelles collections d'extraits, groupés par exemple autour d'un problème déterminé, qui sont publiées à l'intention des élèves, sont là pour en témoigner. Cet aspect de la philosophie s'apparenterait à l'exercice fondamental des classes de lettres suivies par l'élève jusqu'au Baccalauréat première partie, l'explication de textes, et sous cet angle le professeur de philosophie peut dialoguer utilement avec le professeur de lettres, comme cela s'est fait naguère à Sèvres autour du célèbre texte de Pascal sur le divertissement. Certains souhaiteraient donc que l'étude des textes eût une place beaucoup plus importante que celle qui leur est faite actuellement, avec l'unique texte obligatoire des matières à option de l'oral de l'examen. C'est ce que préconisait déjà Bergson, qui attachait une si grande importance à la lecture directe des auteurs : « Les résumés de philosophie sont faits pour la plupart pour détourner de la philo-

sophie. En tout ordre, du reste, évitez le manuel. Mieux vaut se débattre dans un traité obscur, avec chance d'en percevoir, et par soi-même, ne fût-ce qu'une seule page, que de s'égarer dans la fausse facilité de schémas mensongers. » (G. Maire : *Bergson, mon maître*, p. 93). Et cette lecture devrait être faite si possible oralement : « Avant l'intellection proprement dite, il y a la perception de la structure et du mouvement, il y a, dans la page qu'on lit, la ponctuation et le rythme. Les marquer comme il faut, tenir compte des relations temporelles entre les diverses phrases du paragraphe et les divers membres de phrase, suivre sans interruption le crescendo du sentiment et de la pensée, jusqu'au point qui est musicalement noté comme culminant... » (*La Pensée et le Mouvant*, p. 108).

Mais, pour accéder à cette étude compréhensive des textes, l'élève qui arrive en philosophie sans aucune initiation préalable, doit recevoir une sorte de formation technique, qui le rendra capable au bout de quelque temps d'aborder les problèmes philosophiques eux-mêmes, avec quelque chance de ne pas trop errer. L'élève est comme la fameuse tablette de cire, « tabula rasa », ou presque, en ce qui concerne la philosophie. Il est supposé avoir une culture générale, mais celle-ci a été jusqu'à présent exclusive des problèmes philosophiques en tant que tels. « Une des raisons du grand succès que la philosophie obtient auprès des jeunes gens, c'est qu'elle leur est présentée tout d'un coup, en bloc, dans leur dernière année d'études, alors qu'ils sont assez âgés pour en comprendre la portée et pour s'y intéresser activement. » (Bergson, *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Février 1903). On doit donc lui rendre possible l'acquisition du vocabulaire philosophique qui lui permettra d'accéder peu à peu à l'apprentissage de la pensée critique, par l'analyse et la définition des concepts, par la réflexion sur des textes, par la discussion, par la construction de cette pensée critique au moyen de l'exercice de la dissertation. Or, tout cela, l'élève ne peut le faire seul, d'où la nécessité d'un enseignement magistral, d'un « cours » de philosophie, avec la participation active de l'élève, bien entendu. Il ne peut jamais être question d'apprendre par cœur, comme telle candidate au baccalauréat, qui était capable de réciter intégralement un manuel bien connu, mais qui n'était capable

que de cela. Par tous ces aspects, l'enseignement de la philosophie s'apparente donc étroitement aux autres disciplines.

B. Cependant, par sa nature propre, par son essence, cet enseignement ne peut leur être complètement assimilé. Peut-on réduire l'enseignement de la philosophie à une transmission de données objectives, comme en sciences, à la constatation de faits et à leur enchaînement, comme en histoire, ou encore au commentaire littéraire ? En son fond, certainement pas. Avant tout, la philosophie authentique est une remontée aux sources du savoir, c'est une remise en question de la pensée pensante et non pas un enregistrement de la pensée pensée. Ce qu'il y a de spécifique dans la philosophie c'est ce passage au crible des conditions de la connaissance et du savoir. La philosophie, comme le disait une personne naïve, c'est « le pourquoi du pourquoi », et ce n'était pas si mal défini. Ce qui est important, c'est cette mise en question, bien plus que les réponses que l'on peut apporter. Et ce qu'il faut apprendre aux élèves, c'est précisément ce sens de la recherche, et ses conditions. Le philosophe est un perpétuel questionneur, à la manière de Socrate. Il « met entre parenthèses » le savoir tout entier, et s'interroge sur l'interrogation. Il s'agit pour lui de mettre en jugement les jugements, de faire la problématisation des problèmes. C'est le fondement même de la connaissance qui doit être mis en question, comme l'a montré Descartes. Jaspers dit : « L'essence de la philosophie, c'est la recherche de la vérité, non sa possession, même si elle se trahit elle-même, comme il arrive souvent, jusqu'à dégénérer en dogmatisme, en un savoir mis en formules, définitif, complet, transmissible par l'enseignement. Faire de la philosophie, c'est être en route. Les questions, en philosophie, sont plus essentielles que les réponses, et chaque réponse devient une nouvelle question. » (Jaspers, *Introduction à la Philosophie*, p. 8). Le professeur de philosophie ne pourra donc pas se contenter d'un enseignement purement dogmatique et magistral. En stricte rigueur de termes, il ne *sait* pas ce qu'il enseigne. Son enseignement ne peut donc être que recherche publique, cheminement en commun, question posée avec les auditeurs. C'est ce qui rend impossible le « cours » auquel l'élève était jusqu'alors habitué, avec son dogmatisme, ses leçons, son obéissance intellectuelle. Ce que l'on enseigne, c'est juste-

ment l'abandon de l'obéissance au bénéfice de l'examen, de la critique, qui, certes, peut et doit s'opérer dans le respect de la pensée d'autrui, mais qui n'en doit pas moins tenter de remonter librement jusqu'aux racines mêmes du savoir et de l'être. Tout cela est vrai même pour l'histoire de la philosophie, qui ici se distingue de l'histoire tout court, et cela radicalement. Ce n'est pas une simple constatation de faits vérifiables à certaines conditions, mais cheminement avec des esprits qui cherchent aussi, et qui proposent. « On n'arrive pas à la philosophie sans passer par son histoire. Chacun doit pour ainsi dire grimper le long du tronc des grandes œuvres originales. Mais cette grimpée ne réussit que sous l'impulsion d'une présence actuelle, que par la réflexion philosophique personnelle éveillée par l'étude. » (Jaspers, *Introduction à la Philosophie*, p. 203).

Le caractère de la classe de philosophie s'affirme ainsi de manière originale, et pose un problème important, qui est celui du rôle de la personnalité du professeur.

Si celui-ci n'a pas à sa disposition un recueil de vérités bien établies à inculquer à ses élèves, mais doit poursuivre la vérité avec eux, alors sa part propre est fort importante. Sa participation vécue, ses options, ses croyances, ses engagements, ses expériences de vie et de pensée, vont intervenir à tout moment. Chacun sait que la classe de philosophie peut être vécue de façon très différente, et marquer les esprits de manière fort variable, selon le professeur qui la mène. Certains marquent l'esprit de leurs élèves, leur façon de penser et d'agir, ineffaçablement. Pensons à Alain, à Lavelle, à Alexandre... « Ce que n'a jamais oublié un ancien élève de Philosophie, c'est le spectacle d'un maître vivant, s'appliquant à réfléchir devant lui, avec clarté et honnêteté sur des problèmes réels, et s'attachant à lui enseigner, par la pratique du dialogue, les règles de la pensée, les exigences de l'action et surtout la nécessité, pour être un homme, de participer, dans le passé comme dans le présent, à l'inquiétude des hommes, à leur peine et à leurs espérances. » Arbousse-Bastide. *Revue de l'Enseignement Philosophique*, Juin-Juillet 1958). Mais pour traiter ce problème plus à fond, il nous faut d'abord en examiner un autre, corrélatif et indissociable.

## II

## A QUI LE PROFESSEUR DOIT-IL ENSEIGNER LA PHILOSOPHIE ?

Les élèves de la classe de philosophie sont, nous l'avons déjà dit, par rapport à la philosophie, des esprits neufs, ignorants de ce qu'elle est ou n'est pas. Ils sont intéressés, parfois passionément, par les grands problèmes humains (le moi, la matière et l'esprit, Dieu, etc...) : « L'adolescence, l'inquiète adolescence est précisément l'âge où spontanément se pose, parfois jusqu'à l'angoisse, le problème philosophique du sens de la vie. » (Perret, *ibid.*). Mais ils arrivent en classe de philosophie en s'imaginant naïvement que les solutions de ces problèmes vont leur être fournies, là, enfin. D'où leur déception et leur découragement devant ces questions sans cesse renouvelées, devant ce qui leur apparaît comme de vaines successions de systèmes contradictoires (souvent, il faut le dire, par la faute des manuels et du programme), ce qui engendre pour beaucoup un désintérêt radical et un scepticisme ennuyé envers ces stériles jeux intellectuels.

En outre, ils sont à un âge affectif où l'intelligence passe par le sentiment, par exemple par l'admiration pour celui qui « sait », et où l'on prend facilement pour une conviction intellectuelle ce qui n'est qu'un simple reflet, un simple écho enivré de la pensée du « Maître ». En dépit d'une apparente indocilité d'esprit qu'ils affichent avec emphase, les élèves de philosophie savent bien rarement critiquer la pensée d'autrui, et discriminer la relativité de toute conviction. Leur tendance spontanée est de chercher des vérités toutes faites, des vérités-choses, comme le trésor caché des contes de fées de leur enfance, encore si peu lointaine. C'est de leur professeur qu'ils les attendent, de manière plus ou moins avouée, tout prêts à « s'emballer » pour elles et à les défendre, avec la naïveté et la générosité propres à leur âge. La tendance au dogmatisme est une caractéristique de la phase adolescente de l'intelligence, aussi bien pour les individus que pour les peuples. L'élève risque donc de prendre pour une adhésion à une vérité démontrée ce qui n'est de sa part qu'en-

traînement passager et sentimental. Le professeur ne devrait jamais oublier qu'il n'a pas en face de lui des esprits mûrs, cultivés, capables de réfléchir sur ce qu'il expose et d'y réagir de façon véritablement indépendante, mais des adolescents, animés certes d'un amour de la vérité et d'un désintéressement dont il n'est peut-être plus capable lui-même, mais en même temps désarmés devant son savoir, son brio, son expérience du maniement des idées et des arguments. Il y a là souvent une équivoque qu'il est bon de dissiper. Le professeur feint de s'adresser à des égaux : en droit les élèves le sont (et son enseignement vise à les rendre capables de le devenir) ; en fait il y a une disparité qui joue en classe au bénéfice du professeur. De là vient l'angoisse et le malaise qui sont probablement inséparables de l'enseignement philosophique secondaire, parce qu'il s'adresse à des esprits non formés, et qu'il s'agit justement de former. Le dialogue désintéressé, à voix égales, dans le style de *Phèdre* ou du *Banquet*, n'est, au niveau de la classe de philosophie, qu'un mythe lointain. Les élèves sont pleins de bon vouloir, assez souvent de prétentions, mais sans les arrières-plans intellectuels de leur professeur. Le professeur, au contraire, ne possède plus qu'à titre de souvenir lointain la naïveté de pensée de ses élèves, leur élan confiant vers la vérité. Il sait bien que les problèmes qu'il aborde en classe, il ne pourrait que feindre de les découvrir. Car après tout il est lui aussi un philosophe qui pense par lui-même, qui possède certaines positions fondamentales, qui adhère à certaines valeurs dont il lui est impossible de faire totalement abstraction. Sa façon même d'exposer les idées et les systèmes, ou de les critiquer, suppose certaines options personnelles. Comment faire pour réussir à susciter la pensée personnelle des élèves, tout en leur apportant la culture philosophique nécessaire qui ne peut leur être transmise qu'à travers des prises de positions personnelles ? Comment faire pour les former sans les déformer, pour éviter qu'ils ne prennent les choix propres du professeur pour *la* vérité et en profiter pour se dispenser de chercher ? La vérité propre du professeur, ou ses problèmes, ou ses options en face de ces problèmes, ces solutions ou ces questions si lentement et si difficilement élaborées au long des années et à travers tant d'épreuves vécues, a-t-il le droit, ou le devoir, de les utiliser devant et pour ses élèves ?

S'il avait à faire à des adultes, de même culture que lui, la réponse ne serait pas douteuse. Mais il est en face d'apprentis philosophes et d'adolescents encore tout englués dans les préjugés, les croyances ou les négations de leur âge. Un mûrissement est souvent nécessaire pour qu'ils accèdent à leur tour à ces problèmes qui sont les siens. Il ne peut donc pas toujours, pour détruire l'effet trop dogmatique de ses engagements philosophiques, tenter de dégager les options qu'ils présupposent, et de les critiquer. Il faut bien reconnaître qu'il existe des niveaux dans la recherche de la vérité. Par exemple en morale, les positions acquises avec le temps, nuancées par l'expérience, ne sont pas bonnes à offrir telles quelles à des adolescents. Proposer à des esprits trop jeunes tels rigorismes, ascétiques par exemple, dûs à une décantation spirituelle progressive, ou au contraire tels assouplissements ou telles nuances, par exemple en matière de sexualité, ou tels engagements politiques ou sociaux, qui recouvrent bien des complexités, c'est là faire courir de grands risques à ces esprits encore dépourvus de maturité. De là viennent des catastrophes dues à l'influence de professeurs trop avides de succès auprès de leurs élèves, ou simplement inconscients des étapes nécessaires à la découverte des vérités utiles. Il y a un respect d'autrui, en l'occurrence des élèves, qui amènera souvent à simplifier, à adoucir, à écourter certains exposés ou certaines critiques, à renoncer à certaines prises de positions personnelles. C'est là une forme de l'amour d'autrui, mais aussi de l'humilité intellectuelle, qui enseigne au professeur que ce qu'il pense ou croit vrai, ne l'a pas toujours été pour lui, au moins sous sa forme actuelle, et qu'il doit respecter les prémices, les cheminements, les paliers de la pensée d'autrui, même si celle-ci est hésitante, embryonnaire, et peut sembler parfois décevante ; même, et surtout, si cet autrui est livré à son influence, sans défense critique réelle.

Cependant et simultanément les élèves exigent et réclament de leur professeur un effort considérable, de par leurs exigences intellectuelles. La rigueur de pensée, la loyauté intellectuelle oblige le professeur, s'il est honnête, à aller jusqu'au fond des questions, à répudier les réponses toutes faites ou boîteuses, à se remettre une fois de plus sur la route de la recherche, poussé et précédé par les jeunes esprits

qu'il a pour mission de former. Car de quoi s'agit-il dans la classe de philosophie ? De former des intelligences, de former la pensée. La tâche d'éducation morale existe aussi, mais c'est par le biais d'une pensée juste : « Travaillons à bien penser, c'est le principe de la morale » avait déjà dit Pascal. Il ne s'agit pas de transmettre une dogmatique morale, mais d'enseigner à discerner et à critiquer les valeurs, les fondements de la moralité. « La philosophie soumet à la critique les principes de la pensée et de l'action. Elle n'attache aucun prix à la vérité passivement reçue. Elle veut que chacun de nous reconquière la vérité par la réflexion, la mûrisse par l'effort. » (Bergson, *Le bon sens et les études classiques*, discours de distribution de prix au Concours général, 30 juillet 1895). Il y a donc un entraînement réciproque, le professeur jouant le rôle de la torpille socratique, mais l'élève le jouant aussi, bien souvent.

## III

## LES MÉTHODES

La question de savoir *comment* enseigner la philosophie se pose alors nécessairement. Sans entrer dans des problèmes de détail, de technique pédagogique proprement dite (quel doit être le rythme des dissertations ? Comment l'élève doit-il prendre ses notes ? Quelle est l'utilité des manuels, des exposés oraux, etc. ?), nous essaierons d'esquisser dans leurs grandes lignes quelques attitudes typiques du professeur à l'égard de ses élèves.

A. La maïeutique ou art d'accoucher les esprits reste la nostalgie, l'idéal, la limite, pour beaucoup. Le dialogue amical, les pieds dans le ruisseau sous les beaux arbres attiques, l'ironie bienfaisante qui fait jaillir les vérités des cerveaux les plus obtus, la libre discussion avec des interlocuteurs de bonne volonté, voilà un tableau qu'évoque bien rarement la classe de philosophie. Cependant certains professeurs essaient de s'en rapprocher dans la mesure où le nombre de leurs élèves, leurs qualités intellectuelles, les exigences des horaires, le leur permettent. Il faut bien reconnaître que la Maïeutique qui cherche à éveiller l'esprit par le dialogue,

la conversation, l'échange, l'appel à l'initiative et à la recherche personnelle — « l'âme est grosse de la vérité » —, s'inscrit profondément dans l'esprit de l'enseignement philosophique, puisqu'elle est initiation à la pensée personnelle. L'élève, par la rigueur de la discussion et la critique toujours en éveil et toujours efficace du professeur, doit apprendre peu à peu la rigueur des idées claires, la nécessité des définitions qui entraîne la nécessité des enchaînements logiques et des conclusions qui lui apparaissent alors comme évidentes, c'est à dire universelles, et découvertes par lui, c'est à dire personnelles. Le jeu habile des questions l'amènera à ce résultat, comme le petit esclave du *Ménon*. C'est cet aspect de découverte personnelle et d'ampleur universelle qui donne son caractère déjà presqu'universitaire à la classe de philosophie. Le rôle du professeur est ici d'être, comme Socrate, la « torpille », le contact électrisant qui va susciter, critiquer, entraîner. Ses qualités et ses devoirs seront son effacement apparent, sa souplesse pour s'adapter à ce qu'il y a de valable dans ce que trouve l'élève, et pour ne pas s'en tenir à ses propres idées préconçues (celles qui l'ont amené à poser telle question et qui l'inciteraient à n'admettre que telle réponse), mais aussi sa rigueur pour ne pas se laisser entraîner hors de son propos. Malheureusement, cette méthode n'est praticable qu'avec un petit nombre d'élèves (ce qui n'est pas le cas des classes de philosophie des Lycées), et même dans ce cas, elle ne l'est pas tout le temps et à propos de tout.

En outre, et plus profondément, on a pu craindre que cette forme d'enseignement ne soit pas assez solitaire, c'est à dire ne fasse croire à l'élève que la vérité peut jaillir tout entière de l'échange entre les esprits, clairement, de façon paisible. Or la solitude de chacun en face des problèmes fondamentaux — « On vit seul, on meurt seul » —, l'angoisse, l'étonnement au sens fort, autant de découvertes qui ne peuvent se faire que dans le silence, loin de tout dialogue, dans une méditation dans laquelle se jette l'homme tout entier, et non plus seulement son intelligence. Depuis Socrate, il y a eu Pascal et Kierkegaard, et la philosophie ne peut plus se contenter de ce clair jeu de concepts qui était possible à Athènes. « Les relations humaines divertissent. Si la présence d'autrui peut faire naître une mauvaise

angoisse, elle détériore ou étouffe l'angoisse élémentaire. Celle-ci nous maintient dans la coupure du monde et des autres, et paraît bien être une affaire aussi personnelle que la mort. Or n'est-elle pas le phénomène initialement révélateur qui nous ouvre à la « question de l'être » et nous introduit à la métaphysique.... Il appartient au professeur, par quelqu'autre moyen, de ramener l'élève à la solitude originelle et de le livrer à l'angoisse. Alors seulement, s'il y a assez d'intériorité et d'angoisse surmontée, la recherche en commun peut se déployer dans l'élément du sérieux » (M. Conche, *Revue de l'enseignement philosophique*, décembre-janvier 1956).

B. La méthode inverse, c'est à dire l'attitude dogmatique, vaudrait-elle mieux ? Est-ce le rôle du professeur de dévoiler la vérité ou ce qu'il croit tel ? Si l'élève est cette « tabula rasa » dont nous parlions plus haut, n'est-ce pas le devoir du professeur d'y inscrire la vérité, de lui épargner les brouillons et les ratures ? L'adolescent aspire à la vérité ; le devoir du professeur qui tend à se transformer en maître n'est il pas de la lui procurer sans tarder ? Comme il s'agit, bien entendu, de ce que le Maître estime être la vérité, il s'agira donc pour lui de témoigner de ses engagements, de communiquer des convictions, de démontrer, de persuader, d'entraîner. On ne peut en effet rêver, nous l'avons déjà dit, d'une objectivité parfaite, impensable dans un cours de philosophie. L'attitude du professeur ne peut pas ne pas retentir sur le ton, le style de son enseignement, sur l'ordre et la manière de poser les questions et d'y répondre, sur son comportement vis à vis des élèves et de leurs problèmes. On ne peut nier la valeur de l'exemple du professeur, de sa personnalité, non seulement intellectuelle, mais humaine, physique, sociale, qui est très importante pour ses élèves, qui les intrigue, les intéresse, les influence, : « Il doit vivre selon la philosophie qu'il expose ou exposer la philosophie qu'il vit. Impossible en tous cas de refuser de prendre parti philosophiquement dans sa chaire puisqu'il a toujours pris parti implicitement dans la vie. Il ne lui reste donc qu'à accorder son existence et sa pensée... cet ascendant que doit avoir le professeur de philosophie et par lequel il transmet d'une façon prérationnelle quelque chose comme un appel

ou une inspiration existentielle déborde le cadre des notions » (M. Conche, *Revue de l'Enseignement philosophique*, Janv. 1956).

Le professeur a-t-il le droit de profiter de cet enthousiasme, de ce contact intuitif et en effet pré-rationnel, pour « convertir » ses élèves à ce que lui-même a découvert comme sa vérité propre ? L'amour qu'il porte à cette vérité doit-il le transformer en apôtre ou en propagandiste de cette vérité ? En a-t-il le droit ? Ou, au contraire, a-t-il le devoir, comme le voudrait la « neutralité », d'une stricte objectivité ? Mais cette neutralité, si on l'envisage précisément de cette façon, est impensable en philosophie. Nous retombons une fois de plus sur ce caractère si particulier à la philosophie. La philosophie exclut cette neutralité, si celle-ci est une évacuation de toute participation vivante aux idées. Au contraire, le philosophe est l'homme qui réfléchit, qui médite personnellement sur ce qui lui est proposé.

Le professeur de philosophie qui est aussi ce philosophe, mis en présence de ces adolescents qui cherchent parfois douloureusement, péniblement, dangereusement, leur voie, peut être extrêmement tenté de mettre à profit cette amitié, cette sympathie profonde qui l'unit à ses élèves pour leur transmettre cette ou ces « vérités » qu'il croit honnêtement avoir atteintes. Nous avons déjà évoqué ce problème du point de vue des élèves, et il faut nécessairement y revenir du point de vue du professeur, au risque de nous répéter. Il est bien tentant, parfois pour un professeur de philosophie, de jouer au Maître et de se voir entouré de disciples admiratifs. Imposer sa marque morale sur ses élèves, exercer cette trop facile influence, à tous les degrés, de la direction de conscience à la camaraderie, en passant par les confidences, l'admiration aveugle due à la naïveté des adolescents, apporter la vérité, les solutions, de manière parfois brutale, parfois singulièrement subtile (il existe une sorte de flatterie détachée à laquelle les élèves sont très sensibles : « Vous qui êtes intelligents... »), tout cela se voit souvent ; et c'est d'ailleurs souvent appelé par les élèves eux-mêmes, plus ou moins consciemment, car ils sont noyés dans le tourbillon des idées, déconcertés d'avoir à chercher et à choisir personnellement, flattés d'avoir l'impression de faire ce choix, sous la direction subtile de leur professeur. C'est alors un

jeu facile pour le Maître de profiter de cet enivrement ambigu pour provoquer des options, des engagements, des attitudes jugées valables par lui, et qui répondent au fond à une certaine « volonté-de-puissance » de sa part. Dans certains cas, surtout dans les classes féminines, cela peut aller loin : options politiques et morales prématurées, conversions de toutes sortes, parfois même, cela s'est vu, suicides provoqués par des théories imprudentes et prises au pied de la lettre par la candide bonne foi de l'adolescence, ou, plus couramment, déséquilibre affectif dû à ces relations fausses. De là vient le refus de bien des professeurs de s'avancer si peu que ce soit dans la voie de l'influence, ou même des relations personnelles avec les élèves ; « Je ne puis, certes, me dépouiller de mon être en entrant dans ma classe. Mais je dois l'oublier, c'est-à-dire ne jamais en faire état, ni étalage... A travers la personnalité du professeur, devenue pour ainsi dire transparente, il faut qu'apparaissent et parlent les philosophes eux-mêmes, en leur langue et selon leur génie propre, que ce soit la philosophie qui soit aimée, respectée, servie, et non votre personne. Qu'ayant quitté votre classe, vos élèves oublient votre nom, mais se souviennent de Platon, Descartes, Spinoza. Par quoi je tiens pour méprisable chez un professeur de philosophie tout désir d'influence et de domination des âmes. » (D. Dreyfus, *Revue de l'Enseignement Philosophique*, Avril-Sept. 1954).

Il faut cependant reconnaître que dans d'autres cas, cette influence est exercée, non par recherche d'un prestige personnel, mais au service d'une idée, d'une valeur, d'une vérité. Si c'est beaucoup plus estimable du côté du professeur, ce n'est pas moins dangereux du côté de l'élève. La contagion d'une forte conviction risque de se traduire pour l'adolescent par des engagements complets mais prématurés, car il n'a pas encore la maturité et la lucidité nécessaires pour les prendre. La foi est contagieuse, et c'est un problème pour le professeur qui croit à quelque chose, quoi que ce soit, de savoir l'enseigner sans être dangereux pour ses élèves, tout en leur rendant accessible cette vérité à laquelle il croit. A-t-il le devoir de s'effacer, lui et ses convictions, derrière un impersonnalisme total ? Ou au contraire a-t-il le droit, a-t-il même le devoir d'apporter la Vérité sur tel ou tel point à ses élèves ? C'est là un problème difficile, et nous en

revenons à ce que nous avons dit plus haut ; le professeur vit sa philosophie, et il lui est impossible de disparaître totalement, de s'effacer de ce qu'il expose à ses élèves. On retrouve cette participation passionnelle, ce frémissement qui donne vie aux concepts, et qui crée mystérieusement attractions et répulsions entre le maître et ses élèves. C'est évidemment un risque, mais c'est un « beau risque » et il est inévitable, si l'on veut faire autre chose que de rabâcher un cours passe-partout.

De tout cela proviennent des tendances bien diverses parmi ceux qui sont chargés d'enseigner la philosophie aux futurs bacheliers.

Doit-on viser une culture philosophique proprement dite ? : « Je me souviens de l'émotion qui était la mienne lorsque, professeur de Lycée, je voyais, en chaque octobre, prendre place devant moi ces futurs médecins, ces futurs avocats, ces futurs ingénieurs, qui allaient avoir, en leur vie, la seule occasion de connaître Spinoza, de connaître Descartes. A l'idée que cette chance unique passait par moi, dépendait de moi, je me sentais presqu'angoissé... » (F. Alquié, *Revue de l'Enseignement Philosophique*, Janvier 1955).

Se sent-on surtout responsable des options futures de ses élèves, réelles, engagées, loin de la technicité philosophique, mais nourries tout de même par une attitude d'esprit, une manière d'être intellectuelle et morale, acquises pendant cette année unique de réflexion désintéressée ? Dans ce cas, ne serait-il pas souhaitable de rénover quelque peu le programme, de manière à le rapprocher des nécessités actuelles, en particulier des spécialisations paraphilosophiques, reconnues indispensables par la société, la psychologie, la sociologie ? Certains professeurs, soucieux de réadapter la philosophie à tous les esprits, font remarquer qu'elle ne peut plus être le couronnement des Humanités classiques, puisque celles-ci ont pratiquement disparu pour la majorité des élèves : « La classe de philosophie a été conçue pour couronner un enseignement secondaire à dominante littéraire. L'enseignement secondaire aujourd'hui a changé de contenu : il n'y a pour ainsi dire plus d'hellénistes, il y a de moins en moins de latinistes. Le développement scientifique et technique exige que l'on forme des techniciens et des chercheurs. On peut le regretter. Mais il ne dépend pas de nous de

changer cet état de choses. Nous avons à y adapter notre enseignement. » Et l'auteur de cet article le conclut en ces termes : « Ne risquons pas de jouer le rôle peu reluisant de ces scolastiques attardés qui, refusant d'admettre l'autonomie des sciences de la nature, auraient réussi à faire disparaître la philosophie si elle ne constituait un besoin essentiel de l'esprit humain. » (J. Natanson, *Revue de l'Enseignement Philosophique*, Avril-Mai 1958).

Cette question peut se discuter indéfiniment. Car, d'une part, il est parfaitement vrai que l'immense majorité de nos élèves ne deviendront pas des spécialistes de la philosophie, et que, par conséquent, ce qui importe avant tout, c'est de former leur pensée critique pour qu'elle soit apte à jouer devant tout problème quel qu'il soit — et, après tout, ne serait-ce pas le rôle spécifique du philosophe, depuis Socrate —, et non de disséquer savamment devant eux les nuances de la preuve ontologique ou des modes chez Spinoza ?

D'autre part, il est également vrai que la philosophie doit se tenir étroitement en contact avec le monde tel qu'il va, et que sa réflexion doit s'exercer en fonction du mode, du niveau, du contenu des connaissances actuelles, et des questions qui se posent réellement aux hommes d'aujourd'hui dont il est ; la classe de philosophie doit donc être une méditation, intemporelle certes, mais incarnée, vivante, préoccupée de rendre les élèves capables de penser les problèmes réels avec lesquels ils auront à se débattre.

Cependant, pour cette formation même, il importe de ne pas philosopher au rabais, et de se nourrir à une pensée authentique et rigoureuse, ce qui ne peut se faire que par l'étude des textes, la connaissance des grands philosophes, l'acquisition d'un savoir valable, juste, en profondeur.

Il y a donc là un souci constant pour le professeur de philosophie, d'où dépendent en partie les solutions d'ordre général apportées au problème du maintien ou de la modification de l'enseignement philosophique au degré secondaire. Et au fond, ce qui est en question, c'est le sens de l'enseignement secondaire tout entier. S'il faut « orienter », spécialiser, le plus tôt possible pour répondre aux besoins sociaux et économiques, alors le baccalauréat de philosophie est un non-sens, pour tout le monde, sauf quelques rares

dilettantes, ou futurs... professeurs de philosophie. Il faut alors le supprimer, ou le réserver à ces quelques égarés. Cela fera gagner du temps, et des forces sociales. Mais pourquoi, dès lors, ne pas transformer tout l'enseignement secondaire en enseignement technique ? Si au contraire on reconnaît qu'une certaine culture générale et désintéressée, une certaine gymnastique pure de la pensée est nécessaire à la technique même, alors il faut maintenir les humanités classiques, et la classe de philosophie, sous son aspect de formation générale de l'esprit. Certains vont même, ô ironie, jusqu'à revendiquer la classe de philosophie unique et obligatoire pour *tous* les élèves du secondaire.

« ...La spécialisation prématurée et la séparation entre philosophes et mathématiciens, à l'issue des études secondaires, me paraît constituer une parfaite hérésie — alors qu'il serait nécessaire de dispenser, en deux ans peut-être... une formation commune et de caractère synthétique, à la fois scientifique et philosophique. » (Pierre Bize, chargé de mission au Commissariat Général de la Productivité. *L'Education Nationale*, 29 Mai 1958.)

Et en effet, si l'on reconnaît à la philosophie son rôle unique dans la formation de l'homme, alors il faut accorder à tous les hommes cultivés de demain la possibilité de ce temps de réflexion, de recul, d'humanisation. « ...Il nous faut oser être des hommes et faire notre possible pour approfondir cette condition humaine jusqu'à y trouver l'indépendance avec toute la plénitude dont nous sommes capables. Alors nous souffrirons sans nous lamenter, nous désespérerons sans sombrer, nous serons secoués sans être renversés, quelque chose nous ressaisit et nous secourt, qui grandit en nous sous forme d'autonomie intérieure. Mais philosopher, c'est s'entraîner à cette indépendance, non la posséder. » (Jaspers, *Introduction à la Philosophie*, p. 106.)

**Yvonne PELLÉ-DOUËL**

*Agrégée de Philosophie.*

# LE DIEU DE R. M. RILKE

## I

## INTRODUCTION

La pensée de la mort et l'expérience du caractère périssable des choses pousse sans cesse les hommes vers une prise de conscience purifiante. Quelle époque historique aurait pu parler en ce sens d'une manière plus claire que la présente ? Elle a apporté l'aptitude à découvrir dans le monde plus qu'une structure purement mécanique, déterminable rationnellement, composée de corps perceptibles aux sens, mais sans nulle pensée transcendante qui conduirait à un au-delà. C'est en cette situation que se trouve Rilke et qu'il nous parle.

Distinguons d'abord six moments caractéristiques de l'homme actuel en philosophie et en religion. Tout d'abord, il est intimement porté à croire que la dissolution toujours croissante des convictions reçues jusqu'alors est aussi le déploiement d'un esprit nouveau, que nous devons rechercher une conscience religieuse qui est encore à venir ; cette attitude ouverte sur le futur, sur le devenir, est particulièrement propre à notre âme inquiète. L'homme d'aujourd'hui, de plus, veut rester un « Idéaliste d'ici-bas » ; « se donner totalement à la pure finitude », tel est le dogme de notre nouvelle orientation unilatérale. Aussi tous les efforts et les mouvements de l'homme, même ceux d'ordre religieux, pour dépasser son existence, doivent revenir à l'existence terrestre elle-même. C'est en l'homme lui-même que la transcendance doit se réaliser.

La tendance métaphysique religieuse actuelle, non confessionnelle, s'ouvre sur des perspectives toujours plus larges et plus complètes, mais en même temps elle ne cherche pas à

se *fixer* dans une doctrine religieuse. On refuse tout système philosophique religieux car, pense-t-on, toute explication dissout et disperse la vie véritable. Ainsi on peut ressentir les vibrations religieuses les plus subtiles, on embrasse leur infinie diversité, on vit une expérience religieuse inépuisable mais on n'en tire aucune expression intellectuelle. Ce qui importe uniquement, c'est d'être saisi par une émotion subjective. A cela se joint la tendance que l'on peut appeler romantique de tout réunir, en méprisant les distinctions claires, en sorte qu'on ne peut plus séparer fondamentalement le domaine de Dieu et le domaine du monde ou de la terre. On recherche l'idéalité, mais on refuse ce qui s'opposerait à une dimension dépassant le monde, dimension à laquelle on ne peut plus croire et qui représente une aliénation de notre moi.

Dégageons enfin un dernier trait : c'est en tant que contingent, non comme un absolu, que « notre monde » prend la place de Dieu. Pourtant on prend comme rudiments des éléments de l'existence chrétienne, mais ils perdent par là leur force. Rilke parle de prière, de vie de Marie, de Noël, des Saints, des Anges ; mais il ne désigne pas par là les réalités chrétiennes, il ne fait qu'en évoquer l'écho [1].

Nous avons esquissé quelques tendances caractéristiques de l'attitude religieuse et philosophique fondamentale aujourd'hui ; il faut en tenir compte pour pénétrer plus profondément le message de Rilke.

## II

## LE FONDEMENT DE L'AFFECTIVITÉ RELIGIEUSE DE RILKE

C'est chez R. M. Rilke que se manifeste le plus clairement le climat philosophique et religieux moderne dont nous venons de parler. Quelque éloigné qu'il soit, à bien des points de vue, de notre époque, on trouve largement chez lui l'expression du mode de penser des jeunes et le visage qu'ils

1. Cf. p. ex. sa description de la nuit de Noël, où il compare avec les gens agenouillés l'Enfant Jésus, qui étant la somme de toutes les puissances terrestres, transforme tout être, *Lettres de Muzot,* p. 222 sq., 1923. Ou encore Rilke parle de la « grand'messe de l'âme ». *Gesamte Werke,* III, 225.

découvrent aux choses. On pourrait nous objecter qu'il ne faut voir en Rilke qu'un poète et ne pas lui demander une interprétation de l'existence. Ce serait méconnaître son intention comme aussi la profonde influence religieuse qu'il a exercée très largement. Avec Gabriel Marcel et Romano Guardini nous refusons une interprétation de Rilke — comme celle de Günther — qui serait purement esthétique et n'impliquerait pas une profession de foi. Chez lui on trouve un sentiment religieux du monde tout à fait déterminé et qui veut gagner des adeptes.

Nous avons déjà montré la position fondamentale : refus de dépasser l'horizon de la finitude, de « l'existence terrestre ». Il faut donc confiner Dieu dans le monde. Derrière ce postulat se cache une exigence d'ordre sentimental : il faut renoncer à tout secours descendant de l'au-delà. Rilke pense qu'une transcendance qui se pencherait vers l'homme pour l'aider n'apporterait à la vie qu'une fausse facilité et un apaisement (*Trost*) trompeur. L'homme, au contraire, doit porter tout le poids d'une vie toujours remise en question et en épuiser l'angoisse. Là seulement se trouve sa grandeur. Examinons cela de plus près.

Pareille grandeur suppose évidemment qu'on renonce à espérer dans un être divin supraterrestre. Un Dieu Rédempteur signifie pour Rilke une solution de facilité sans aucune justification. La médiation offerte par le Christianisme lui semble un raccourci qui nous dispenserait par trop d'efforts pénibles. Au contraire, semble-t-il, le cœur humain a le devoir de se refuser à chercher ce qui le *consolerait* de l'abandon et de la solitude de son existence finie et qui le sauverait de sa misère. Rilke professe passionnément : « personne ne doit nous racheter ici-bas ». Dans la mesure où elles veulent consoler et embellir la réalité, toutes les religions manquent d'humilité intérieure. « Malheur à tous ceux qui sont apaisés ». « Tout apaisement a quelque chose de trouble » [2].

Bien plutôt, nous devons comprendre profondément ce que c'est que d'être sans apaisement ; c'est alors seulement que nous pouvons manquer d'apaisement. Sinon nous ne faisons

2. Lettres au Curé Zimmermann, 3/2/1921 et 6/1/1923, à la Comtesse Sizzo, 6/2/1923 et 12/4/1923. (*Insel-Almanach,* p. 104 sq., 1937).

pas intégralement l'expérience de la vie. De même que Rilke ne veut pas d'un amour mutuel entre l'homme et Dieu, il refuse pour le même motif tout apaisement et ne veut même pas trouver le Dieu qui lui donne le repos, Dieu vers lequel il s'achemine sans cesse. Il faut reconnaître notre totale insécurité pour pouvoir donner aux choses leur « véritable poids »[3]. Confessons la fatalité qui domine notre vie, alors seulement nous faisons l'expérience de sa plénitude. Maintenant, selon Rilke, nous réussissons à « manquer sincèrement de tout apaisement ». Si nous ne passons pas avec succès par cette épreuve, c'est que nous « manquons de force », dit-il presque dans les termes de Nietzsche[4]. On voit apparaître ici un héroïsme dynamique. Pour Rilke, béni est l'instant où il réussit à intégrer « toute souffrance dans l'harmonie indescriptible de la vie », jusqu'à ce que nous le voyons faire face à la mort qu'il a ressentie si amèrement[5]. Il va jusqu'à dire, en des termes assez surprenants, que « l'apaisement divin doit se trouver dans l'homme lui-même ».

Nous pourrions multiplier les exemples de cette tendance si caractéristique de notre époque. A cause du tragique nous refusons l'espérance et nous glorifions la mort.

« Un sérieux immense fond sur moi
A son ombre la vie trouve la fraîcheur.
Je suis pour la première fois seul avec toi — toi mon sentiment.

(*Livres d'heures, an den jungen Bruder*)

N'est-ce pas en contradiction avec le sentiment profond de l'homme, qui exige une solution donnant un sens, afin de s'expliquer lui-même ? Mais il y a aussi, tout au fond de l'homme, le *doute métaphysique,* — la volonté du tragique pesant — qui ne veut plus qu'il en soit autrement. « Ce qu'il nous faut porter est difficile, car presque tout ce qui est sérieux est difficile, et tout est sérieux »[6]. Nous découvrons là à nouveau le trait fondamental dynamique, fortement marqué sur le visage de notre époque : il importe

3. Voir lettres des 3/2/1921 et 13/3/1923, *G.W.*, V, p. 131.
4. Cf. lettre du 13/3/1922.
5. Cf. lettre à Mme R.R., in *Suisse Romande,* 1939, cahier 4, p. 190-1.
6. Lettre du 16/7/1903. Lettre de condoléance à la Comtesse Sizzo, 6/1/1923 et 12/4/1923. Ici Rilke se rencontre de façon surprenante avec Camus, pour qui accepter une autre existence serait trahir l'existence.

d'exalter les énergies intérieures et extérieures pour déterminer le niveau de l'être. Ainsi nous rejetons tout ce qui libère, ce qui apaise pleinement, comme n'étant que de belles apparences et, en termes plus amers, comme un mensonge à soi-même. L'apaisement apparaît même ici comme une déchéance.

Pour nous, au contraire, du point de vue moral et reli-religieux, l'apaisement est une attitude pleine de courage et de confiance envers Dieu. S'apaiser, c'est reprendre l'équilibre dans les difficultés et voir les choses à la fois de plus loin et plus profondément. L'homme conscient, qui seul connaît ce qu'est le malheur, porte en lui une intuition originelle et supérieure qui transcende ce qu'il y a de contradictoire et de désespéré dans le monde. Ou bien nous devrions admettre l'hypothèse rejetée par Descartes : ce n'est pas un Dieu bon qui aurait créé le monde, mais un mauvais démon nous aurait jetés dans l'existence ; nous devrions aussi, dans les termes vigoureux de Pascal, professer un monosatanisme au lieu d'un monothéisme. La réponse relève de la vérité ontologique et non de dispositions d'âme subjectives. Grâce à celle-là, nous pourrons voir que, chez Rilke, tout espoir et tout apaisement ne sont pas exclus. C'est pourquoi nous refusons de suivre ici notre poète et penseur.

Rilke réussira-t-il à demeurer dans ce « désespoir plein d'assurance » (*getroste Verzweiflung*) ? Il se tourne, semble-t-il, vers une sorte d'apaisement que doivent fournir tout d'abord les exquises beautés de la nature et l'intérieur de l'homme. Nous pouvons « trouver, dans nos expériences les plus immédiates, des apaisements qui sont plus convaincants que toute souffrance, et qui l'emportent sur elle en poids et en vérité » et nous voulons « apaiser autrui » [7]. Plus tard l'apaisement est trouvé en se tournant vers un espace qui n'est pas objet des sens, vers l'*ouvert* — nous pourrions presque dire : dans un regard vers la transcendance, transcendance qui n'est ni absolument immanente ni au-delà du monde. « Quand seront-nous enfin ouverts ? » En ce sens on trouvera dans les *Elégies* une certaine assurance, en pénétrant dans ce que les sens ne peuvent percevoir, et une « rédemp-

7. Lettre des 26/6/1914, II et 21/9/1915 à Ilse Ersmann, *Rilke-Archiv*. Ceci vaut encore de *Sonnets* II, 17.

tion qui nous délivre de l'ici-bas ». En particulier, la fin de la *IXe Elégie* et la *Lettre des Elégies* sur la pyramide de la conscience, semblent ouvrir de telles perspectives et marquer une nette évolution par rapport à l'attachement presque exclusif que Rilke témoignait jusqu'alors envers l'ici-bas et la réalité sensible[8]. Rilke parle même « d'un autre rapport ; hélas ! quelle charge en plus à porter ! ». Mais il ajoute aussitôt et clairement qu'on ne doit pas renoncer à l'attitude précédente et que nous restons dans le domaine terrestre. Malgré tout, on devrait dire : Rilke ne peut à la longue maintenir pleinement ce refus de tout apaisement venant de forces supra-humaines. Il cherche, pour l'esprit et pour le cœur, des chemins conduisant vers la libération et le salut. Sur cette route, il va presque franchir les limites de la finitude, mais il se retient sans cesse — attitude caractéristique de la sensibilité actuelle.

## III

## LE DIEU TERRESTRE

Le drame que nous venons de décrire est, à notre avis, décisif pour comprendre les idées religieuses de Rilke. Là est leur origine et non pas dans des réflexions spéculatives. Cela explique aussi que Rilke ne peut parler que d'un « Dieu terrestre ». En effet ce Dieu appartient à l'espace de la finitude du temps et de la terre, et il obéit à leurs lois. Rilke affirme avec insistance cette finitude en laquelle Dieu lui-même est inclu. Mais les attributs divins que nous pouvons exprimer s'évanouissent dans l'être fini, à plus forte raison. Dieu n'est plus une puissance soustraite aux lois de la nature, qui répand sur nous son aide, ses ordres et ses bienfaits ; la dualité qui sépare la créature de Dieu est supprimée et comblée par une identité avec Dieu. On peut se demander si ce Dieu, dont on ne peut plus rien dire, n'est pas dépouillé de sa majesté et ne laisse pas trop paraître des sentiments propres à l'homme. Il n'est plus le point d'appui ultime, la grandeur, la norme et l'accomplissement suprêmes, et, par suite, il n'est plus l'*ens absolutum* et le

8. Lettres des 13/11/1925 et 9/8/1924.

*summum bonum*, l'Etre absolu et la Valeur absolue. Il comporte grandeur *et* faiblesse, bonté *et* dureté effrayante, arbitraire et injuste. Il devient par trop le « Dieu voisin », il perd sa sublime consécration. Il ne peut plus apaiser et secourir. Cela doit disparaître de la conscience religieuse.

Rilke admet en Dieu toutes ces imperfections propres à la finitude afin d'identifier, à l'intérieur et à l'extérieur l'ici-bas et l'au-delà. L'opposition exprimée par ces termes se rapporte plus à une diversité dans l'espace qu'à une différence des dimensions. Mais Rilke ne peut maintenir absolument un Dieu tout terrestre et identique au monde. Une fois il avoue : « Si la pensée de ce qu'est Dieu va assez loin, le divin n'est pensable qu'en dehors de nous ». Nous aboutissons donc à une sorte de dualité dans l'unité de l'existence finie, car un monisme total identifiant le monde sensible et l'existence de Dieu est impossible si on tient compte des exigences de l'âme intellective. Il reste donc, dans l'existence finie, un désir nostalgique d'être élevé au-dessus de soi jusqu'à la transcendance. Le divin doit donner au monde un *nouveau mode d'existence*. Il est la suprême intensité et la potentialisation d'existence finie.

Tu es l'essence la plus profonde des choses
Qui tient caché le dernier mot de son être [9].

Mais, si nous admettons que le divin est un mode supérieur d'existence, il faudra le situer dans le spirituel et le distinguer en quelque façon de la finitude qu'il surmonte. Or c'est précisément cette supposition que Rilke conteste, comme nous le verrons.

Dans l'effort que fait Rilke pour mettre ses pensées à notre portée, nous rencontrons un sentiment religieux profond venant de l'intime du cœur. Le souffle du sacré se fait sentir, chargé d'expression, quand nous entendons Rilke nous parler de Dieu :

Tu as une manière d'être tellement silencieuse
Et ceux qui te consacrent des noms retentissants
Sont déjà oublieux de ta proximité.
Tu es le plus silencieux de tous ceux
Qui vont par les demeures silencieuses [10].

9. *Livre d'heures,* IIe partie, p. 72 (éd. Insel, p. 38).
10. Ib., 1re partie, p. 34 et p. 48.

Dans le *Livre d'heures*, qu'il déclarait plus tard « marqué par un degré intense de juvénilité », Dieu est au-delà de la grandeur, au-delà du concevable ; il est le secret de toutes choses, toujours présent et toujours absent[11]. Tout se meut vers Dieu et est en Lui. Rilke cherche partout le Dieu oublié et caché, qui répond si bien à notre être inquiet et sans repos.

Je tourne autour de Dieu, l'antique tour,
Je tourne depuis des millénaires.
J'écoute toujours. Donne le moindre signe,
Je suis tout près.
Il n'y a entre nous qu'une mince cloison...
Un cri de ta bouche ou de la mienne —
Elle s'effondre (*Livre d'heures,* I, 9, 11, 18)

Plus tard Rilke en vient progressivement à refouler le nom de Dieu. On peut dire que, au lieu de pouvoir comme autrefois assumer tous les noms, Dieu ne peut plus maintenant en recevoir aucun. De là vient une « ineffable discrétion » entre Rilke et Dieu[12]. Il ne parle plus de Dieu. Son nom ne se trouve qu'une fois ; encore le texte, très neutre, se rapporte non pas à l'homme mais à l'animal (*VIIIe Elégie*). Dieu reste un mystère de silence. Dans les *Elégies* nous ne le rencontrons plus que comme une pure relation, une manière de s'aimer ; cela suit logiquement des prémisses.

## IV

## LE DIEU IMPARFAIT

Qu'est-ce au juste pour Rilke que le divin, Dieu ? Il est sans cesse en avènement, en devenir, courant éternel, perpétuel recommencement. Il est donc impuissant, pauvre ; il se trouve en contradiction avec soi-même et il est plein de déficiences comme la nature qui a besoin d'être sauvée. Tout ce qui s'applique à l'existence humaine sur terre doit

11. Lettre du 3/12/1917. Mais dans les lettres de Muzot, p. 371 (6/1921) Rilke dit que les Elégies sont encore une élaboration des idées les plus fondamentales du Livre d'heures.

12. 22/2/1923, *Lettres de Muzot,* p. 185 (6/1921).

aussi être dit de Dieu : tout est un processus qui nous contraint à dépasser chaque étape. Cela vaut aussi du Dieu de Rilke, si nous faisons abstraction d'insinuations plus tardives.

Pour Rilke, le Dieu qui se repose dans la perfection de son être est mort. Comme le dit Bassermann, notre poète n'a pas succombé à la tentation de s'imaginer « un Eternel, un Absolu, un Etre qui ne soit qu'être ». Bien plutôt, Dieu est « de tous les êtres en devenir, *celui qui devient le plus* », qui se crée et se forme lui-même, n'est jamais en repos et donc jamais donné une fois pour toutes. Il « jaillit du passé comme de l'avenir » (*Herkunft und darum auch Zukunft*) [13]. Dieu est un devenir réel et une anticipation idéale. Nietzsche, qui pour sa part admet pareil devenir divin, y reconnaît en toute lucidité le « sentier du chaos ». Dans une telle perspective, en effet, les normes sacrées perdent toute valeur, la différence entre le bien et le mal disparaît et toutes les choses jusqu'en leur tréfonds perdent leur consistance.

Ce devenir a pour cause la pauvreté de Dieu, son inachèvement dans un monde inachevé, son être qui est toujours à venir.

Tu es le pauvre, l'indigent,
Le mendiant qui cache son visage.
Tu es sans patrie et sans parole,
Tu n'es pas reçu dans le monde.
Tous les pauvres dans les asiles de nuit
Que sont-ils auprès de toi et de ta misère ?
Tu es aussi pauvre que la force d'un germe [14].

Pensées graves et difficiles qu'on ne devrait exprimer qu'à voix basse ; il ne s'agit pas de la pauvreté extérieure du Fils de Dieu sur la scène du monde, pauvreté volontaire d'un amour s'immolant, mais de l'impuissance essentielle de Dieu. Nous avons déjà vu qu'on ne peut attribuer au Dieu de Rilke les attributs suprêmes de puissance et de dignité ; mais maintenant le Dieu en devenir, inachevé, pauvre comme toute la nature, a d'autant plus besoin *de nous*. Il perd ainsi l'arrière-plan d'immensité qui permettait de l'aborder avec confiance comme le Tout-Puissant.

Saint Augustin répondrait à Rilke : « Dieu, tu n'es jamais pauvre, et cependant tu te réjouis d'acquérir ». Autrement

13. *Lettres de Muzot*, VI, 67. « Du Werdender », *G.W.*, II, p. 278.
14. *Livre d'heures*, IIIe part., p. 96 sq.

Dieu perdrait sa perfection qui seule nous autorise et nous invite à monter vers lui, car ce qui nous attire vers Dieu, ce n'est pas son indigence mais le pressentiment de sa plénitude et de sa valeur absolues. D'après Rilke, c'est cela qu'il faut ignorer pour n'apercevoir, dans le divin mouvement, que tension, rupture, alourdissement, tragique. C'est à ce Dieu que Rilke se livre tout entier, lui qui pourtant aime la nature libératrice.

Avec une dialectique qui est presque intrinsèquement contradictoire — mais Dieu est « la forêt des contradictions » — Rilke affirme que Dieu est non pas seulement devenir, mais aussi être ; non seulement dualité, imperfection, faiblesse, mais aussi unité, perfection, force. Sans doute cet aspect de sa pensée n'apparaît que de façon secondaire, furtive et surtout tardive. Leese pense que Rilke s'est en cela laissé dominer par une ontologie d'inspiration catholique, où le monde se fonde sur la réalité éternelle et immuable de Dieu et donc exige une transcendance. « La temporalité se précipite dans un être profond », déclare Rilke, assez tard il est vrai[15]. On parle même d'une mystique de l'être chez Rilke. Dieu est maintenant inobjectivable et totalement hors des prises du monde (cf. Jaspers)[16]. Déjà dans le *Livre d'heures* se reflète cette antinomie. Dieu est le « fondement obscur » qui « exige de chaque chose qu'elle lui rende une imparfaite image de lui-même », tel un juge qui préside aux événements historiques. D'où ces vers qui, il est vrai, peuvent s'entendre d'une éternité temporelle du devenir :

> Tu es l'inconscient obscur
> D'éternité en éternité (*Livre d'heures*, I 29)

Et finalement, Dieu n'est pas seulement petit et faible mais il est aussi le plus grand.

> Tu es si grand que déjà je ne suis plus
> Du simple fait que je me place à côté de toi
> (*Livre d'heures*, I 23)

Pareille dialectique ne paraît plausible que si elle n'est pas arbitraire et si, du point de vue de cette transcendance supra-terrestre, c'est à dire à partir de cette inconditionnalité métaphysique qui dépasse toutes les expressions contingentes du divin, nous voyons le fondement sur quoi tout repose.

15. Lettre à W. v. Hulewicz, 13/11/1925.
16. Lettre du 11/8/1929.

Ce n'est pas la pensée de Rilke : il souligne, avec toujours plus de force, que nous ne devons pas nous évader dans l'au-delà, mais que nous devons demeurer dans l'en-deçà profondément terrestre comme dans le Tout. L'Etre Suprême, le divin, ne nous conduit pas au-delà et nous restons écrasés sous le poids de la contradiction.

Désormais Rilke peut se livrer à l'essai peu commun de citer Dieu devant le « jugement dernier », de parler du « Dieu coupable » qui « jadis a fui ». Celui qui voit tout s'approche impuissant du tribunal. « N'as-tu pas peur ? » — « Peut-être réussiras-tu à échapper encore au grand silence » qui est plein d'accusation contre toi ? [17] Et *Dieu se tait*. Pareil langage prométhéen suppose, dirions-nous, que la divinité a perdu totalement son caractère d'absolu et s'insère dans l'existence problématique terrestre.

V

## LE DIVIN IMMANENT A LA NATURE ET SES ANTITHÈSES

Au fond, nous avons affaire chez Rilke à une divin immanent à la nature qui supporte toute la pesanteur des tensions et des contrastes, des chagrins et des afflictions propres à l'existence terrestre. Dieu n'est pas soustrait au rythme et au mouvement circulaire de la nature. Nous sombrons toujours avec lui dans la nuit de la mort. Ainsi les rides profondes de la finitude sont transposées dans l'âme de Dieu par l'effort que l'on fait pour lui conférer l'immanence. Dieu n'émerge pas de la nature et il prend un visage presque dionysiaque et tragique. La souffrance de Dieu devient le destin éternel de l'univers, au lieu d'être assumée dans un amour unique pour le salut du monde. Que sont désormais Dieu et les dieux ? Dieu « ne sépare pas le bien et le mal » en regardant les hommes. Il demande seulement à l'homme « d'être près de lui » et de « lui être attaché » et ne se soucie de rien d'autre [18].

Le Dieu de Rilke et de notre époque reste au fond une divinité de la nature, une « divinité originelle » qui sourd de l'instinct mythique du peuple et qui est liée aux puissances

17. *G. W.*, II, p. 82, 83 et 85 (1930).
18. *Lettres de Muzot,* VI, p. 67.

de l'existence et de la vie. Ce n'est pas une divinité de norme morale, de vérité sacrée et inviolable, qui veut être servie dans l'ascèse, le sacrifice et l'attachement aux valeurs spirituelles. Rilke veut diviniser « ce qui est mort, ce qui menace, ce qui anéantit et ce qui terrifie ». Comme chez R. Otto (*Das Heilige*, 1917) Dieu est perçu comme le *Tremendum*, le terrifiant, la force brutale. De Dieu ne vient aucun salut, mais son abîme n'est que ténèbres. « Descends et hurle dedans » — c'est plus nécessaire que de le dépasser. Ainsi les forces de la nature volontaires et effrayantes, en ce qu'elles ont de déchaîné deviennent le propre de Dieu.

Mais nous trouvons aussi chez Rilke le *Fascinosum* (selon l'expression de R. Otto) l'aspect attirant, béatifiant, merveilleux de l'action divine. Comme la nymphe de Hölderlin, Dieu, pour Rilke, est dans toute la nature et il « surgit de la terre avec les arbres ». Tout découle de cette divinité. C'est « la plus douce des lois », une immense nostalgie, une forêt, un chant, un réseau obscur, un autre nom pour signifier la vie (*Livre d'heures*, I 22).

Je le sens : toute vie est vécue
Qui donc la vit ?
. . . .
Sont-ce les fleurs qui tissent des parfums ?
Ou bien sont-ce les longues allées qui vieillissent ?
Ou les oiseaux qui planent, étrangers ?
Qui donc la vit ? Est-ce toi, Dieu, qui vis, — la vie ?
(*Livre d'heures*, II 63)

En « toutes ces choses » pour lesquelles « je suis comme un frère » [19], on peut trouver Dieu. Elles ne sont pas seulement son reflet faible et défectueux, son *imitatio deficiens* ; elles sont une seule chose avec lui. Nous devons sombrer dans la nature à la manière des romantiques, dans ce Dieu-Nature. « Aux silencieuses richesses de l'ensemble de la nature, aux incalculables sommes, additionne-toi dans la joie et anéantis le nombre », en dévouant et en dissolvant ta personnalité [20].

Maintenant nous sommes mûrs pour saisir une dernière note, très moderne, dans la compréhension du concept rilkéen de Dieu, concept qui manifeste des traits dionysiaques et romantiques. Dieu est « l'unité obscure de la vie au bord de l'abîme où s'engloutit l'existence individuelle propre ». Le *Dieu*

19. *Livre d'heures*, I, 20.
20. *Sonnets*, II, 13.

*de l'esprit,* Dieu Lumière qui éclaire l'obscurité, devient pour Rilke « l'adversaire de la vie » selon l'expression de Klages.

> Qui appellerai-je, sinon celui
> Qui est obscur et plus nocturne que la nuit ? [21]

Oui, nous voulons nous retourner vers le « Dieu antique » du monde primitif des forces aux rythmes créateurs, et supplier pour obtenir les ténèbres. « O obscurité d'où je sors, ... je crois aux nuits ». « Mais les ténèbres de Dieu deviennent profondes » [22]. Nous avons affaire à un Dieu de l'obscurité terrestre, du mystère radical de la vie, du flux et du reflux du devenir, en quoi retombe toute mort. Nous formons vraiment avec lui un ensemble sensible. Il se situe non seulement à l'intérieur du monde mais aussi dans les profondeurs de la terre. Aussi « est difficile de descendre jusque vers Dieu » [23]. Nous entrons alors dans le domaine des « Mères », à la « source des courants impétueux » (*VIe Elégie*). Voilà la grande volte-face par rapport à « l'édifice de l'esprit occidental ». Une fois de plus nous nous trouvons devant un renversement des valeurs reçues jusqu'ici. Selon Petry, se référant à Rilke, l'homme européen est un être hybride qui recherche la lumière au lieu de l'obscurité, l'esprit au lieu de l'âme, l'intellect au lieu de l'instinct, Apollon au lieu de Dionysios, la conscience au lieu de l'inconscient [24]. Le chaos est l'unique origine, opposé au masque qu'est la lumière transcendante. Se détourner du chaos, c'est, pour Rilke, se détourner de la terre, de la vie de l'âme et de Dieu. Tout au contraire, Lucifer est « Prince au pays de la lumière », « splendeur du néant » en face de la « force noire de Dieu » [25]. Cela rappelle Bachofen et Klages.

L'*orphisme* de Rilke cherchera pourtant plus tard un mode d'être plus nettement supra-sensible. Quand alors il parlera de l'esprit, il s'agira non pas d'un « champ de forces logiques rationnelles », mais d'une réalité portée par l'Eros. Rilke a-t-il surmonté les puissances terrestres exclusivement propres à l'Eros ? Il s'y est essayé, c'est tout ce qu'on peut dire, car l'expression verbale lui a fait défaut. Quoi qu'il

21. *G.W.*, II, p. 234 sq.
22. *Livre d'heures,* I, p. 14 et p. 37. *Lettres de Muzot,* p. 167.
23. Lettres, IV, p. 225.
24. Petry, *R.M. Rilke, der Mythos des Liebenden,* ch. vii, inédit.
25. *Livre d'heures,* 1re partie, p. 38.

en soit, on ne peut parler de puissances ordonnatrices spirituelles, cosmiques au sens de Homère, qui soient fondées dans un Dieu du pur esprit.

De ce qui précède, il résulte que Rilke s'efforce d'expliquer le monde par un *monisme* ; mais, à l'intérieur de « la grande unité de l'ici-bas et de l'au-delà », comme il le dit seulement en 1925, se discerne un espace pour le divin, de façon dualiste. Au début, Dieu et la nature sont absolument inséparables ; plus tard s'observe une distinction purement *relative* d'un non-sensible, mais le contenu du mot Dieu s'évapore à nouveau[26]. Rilke, à tous les stades de son évolution, garde pourtant cette idée, que Dieu et la créature sont si étroitement liés que, à l'opposé de la doctrine chrétienne, ils ne sont pas séparés par un abîme ; c'est pourquoi il soumet le divin à toutes les conditions de l'être fini, terrestre, naturel (22 février 1923). Ainsi Dieu ne peut être norme et loi, ni valeur absolue. Bien plutôt est-il soumis aux souffrances et à tout ce qui, dans notre existence, s'oppose aux valeurs. Mais qui délivrera de cette accablement ? Y a-t-il un moyen de sortir de cette hypothèque tragique ? Quelque profond écho qu'éveillent en nous les sentiments religieux de Rilke, ils ne peuvent guère nous éclairer.

## VI

## LE DIEU SAUVÉ

En guise de solution, Rilke s'arrête à une idée très étrange mais très actuelle ; si ce Dieu, divisé, « forêt des contradictions », ne peut assurer l'équilibre de l'être et accomplir sa fonction, l'*homme* doit s'en charger. L'homme sauvera Dieu et le monde, non pas seulement subjectivement, mais ontologiquement, en les ramenant à soi. Il y a là, certes, selon Leese, *Hybris* et profonde impiété[27]. Mais cela renferme aussi, paradoxalement, un profond idéalisme, dans la tradition de l'« idéalisme allemand » : le moi propre fait se réaliser le moi divin. Ainsi, pour Rilke, toute relation avec Dieu devient finalement une relation au moi. Là se cache, encore que timidement un « *Eritis sicut Deus* », la

26. Lettre à W. v. Hulewicz du 13/11/1925.
27. Leese, *Die Religionskrise des Abendlands*, p. 234 et p. 274 (1948).

rébellion originelle de l'homme qui veut être Dieu et accomplir par lui-même sa mission. « Etre homme, c'est tendre à être Dieu », dirions-nous avec Sartre. Là aussi se cache la volonté qu'a l'homme de s'épanouir totalement et de se donner à sa mission que pourtant aucun de ses semblables ne peut lui confier[28]. Là encore se découvrent une grande ambivalence psychologique et un paradoxe ontologique. L'homme sent qu'il est à la fois néant et aussi sauveur du monde et de Dieu. Il est rempli d'*hybris* et pourtant il veut servir toute chose.

Rilke peut ici se référer largement à Edouard von Hartmann qui a déjà parlé du *salut de Dieu par l'homme* (Théosotérie, cf. aussi chez Hegel, Dieu prenant conscience de soi dans l'esprit de l'homme). Scheler dans sa dernière période défend une doctrine semblable et attend de l'homme qu'il sanctifie Dieu. Tout cela résulte d'une idée de Dieu trop assimilée à la nature. Une attitude plus subtile se rencontre chez Henri Bergson : « Les mystiques sont unanimes à témoigner que Dieu a besoin de nous, comme nous avons besoin de Dieu. Pourquoi aurait-il besoin de nous, sinon pour nous aimer ? »[29].

Finalement, il faut tout confier à l'homme, tout remettre en ses mains, à cet homme qui inspire à la pensée contemporaine une suprême méfiance. Selon Rilke, c'est pourtant l'homme qui transforme la terre. *Non seulement les choses* deviennent elles-mêmes grâce à *moi*, dont le poète dit que je suis « un des tout-petits », mais encore nous achevons le *Dieu qui devient*[30].

Qu'est-ce finalement que Dieu ? Voici la réponse : « Ses insuffisances, son injustice, tout ce qui échappe à sa puissance, tout cela tient à son développement », car il est entièrement soumis aux conditions de la finitude. Mais nous, hommes, nous « avons besoin du Dieu achevé ». Ainsi nous devons *reprendre à notre compte le devenir de Dieu*. « Nous sommes ceux qui l'aident ; par nous il devient ; par nos joies il grandit, et nos tristesses creusent les ombres de sa face ». C'est à nous de « ne pas lui rendre le devenir plus

28. Cf. R. Troisfontaines, *Le choix de J.P. Sartre*, p. 76 (1945).
29. *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 273 sq.
30. *Lettres de Muzot*, 13/9/1925, VI, p. 334-338.

difficile que la terre ne rend difficile le devenir du printemps »[31]. Aussi Rilke peut-il dire :

Que deviendras-tu, Dieu, si je meurs ?
Avec moi tu perds ta signification
(*Livre d'heures,* I 18), cf. Angelo Silesius.

Ainsi nous achevons de *construire Dieu* et nous devons nous approcher de lui de cette manière. « Nous te construisons avec des mains tremblantes... mais qui donc peut t'achever ? » Dieu mûrit en nous-mêmes. « Par ma maturation mûrit ton royaume », non pas au sens chrétien que le royaume de Dieu grandit au dedans de nous, mais au sens que, par là, je crée Dieu[32].

Pensée audacieuse pour notre être par ailleurs si insignifiant et qui se rend déjà petit et coupable envers ses semblables. Quelle exigence même pour l'homme le plus doué ! Chez Rilke, comme dans le cœur de nos contemporains, voisinent sans nuance une théologie moderne qui méprise l'homme et un optimisme qui le grandit à l'excès. On nous décrit d'abord le désespoir, l'angoisse, la désolation de l'homme et sa chute profonde, puis on formule une exigence énorme. Pascal disait déjà de l'homme, pour nous garder de tout excès : « S'il se vante je l'abaisse ; s'il s'abaisse, je le vante »[33].

Comment cela peut-il s'accorder ? Il y a ici non pas une pensée exprimable en termes d'une philosophie de la transcendance mais la révélation d'une vie intérieure écartelée. Les idées intimes de Rilke ne proviennent pas tant d'une méditation sur le concept de Dieu que de l'intensité du pathétique. Si nous nous demandons ce qu'est Dieu à proprement parler pour Rilke nous tombons dans un grand embarras.

## VII

## LE MOUVEMENT DE L'AMOUR

A la fin de sa vie, Rilke sent s'ébranler l'assurance avec laquelle il parlait jusque là de Dieu. « La nuit vint, mais

31. Lettre de jeunesse, p. 336. Journaux, 4/10/1900. Préface à : « Sur Dieu », p. 6 (1933). *Lettres à un jeune poète,* 23/12/1903.
32. *Livre d'heures,* Ire partie, p. 1 sq. ; IIe partie, p. 65.
33. *Pensées,* éd. Brunschvicg, no 420.

non pas l'Ange » — allusion à Gethsémani[34]. Sa pensée religieuse se détourne de plus en plus d'un Dieu réel. Son image de Dieu devient une anticipation idéale, une *fonction du mouvement* vers lui, une « orientation du cœur » vers une ouverture qui ne s'ouvre sur rien. « Le saisissable s'échappe, se transforme ; au lieu de la possession on apprend la relation »[35]. Alors triomphe ce qui n'a pas de forme, la pure tension, la pure orientation. Ce n'est pas que Dieu existerait en soi tout en étant pour nous insaisissable et caché ; il s'épuise dans un pur mouvement. Ce mouvement consiste dans l'amour. Dieu devient ainsi l'« orientation de l'amour » ; il n'est pas un être déterminé qui doive me répondre[36]. Même quand il s'agit du divin, Rilke opte contre le dialogue — pareille prétention se retournerait contre l'homme.

Cette question de l'amour nous introduit dans l'intime même de l'univers tel que Rilke le perçoit et l'explique dans ses dernières années. Selon Petry, il faut d'abord réapprendre beaucoup de choses pour comprendre ici ce que ressent Rilke. L'amour est pour lui un grand principe cosmique qui, finalement, sourd des profondeurs du monde. « Nous nous aimons les uns les autres antérieurement à l'existence de la terre ». Cet amour se fonde dans les profondeurs de Dieu, non dans la claire lumière de l'esprit[37]. On s'aperçoit que l'amour, la vie, Dieu et aussi la mort ne font qu'un. L'élément maternel joue ici un rôle décisif, tandis que l'élément paternel est réduit au silence, car il ne peut nous introduire dans l'espace intérieur.

L'amour, nous dit-il, provient des forces de l'âme créatrices de Dieu, non pas du principe de l'intelligence opposé à Dieu[38]. Aussi est-ce l'âme nocturne, et non pas l'esprit, qui est la source du mouvement de l'amour et qui mesure et pèse toute chose. L'âme n'est pas un élan de la conscience ; elle n'est pas liée aux sens comme la raison, elle est vitalité primitive, irrationnelle, alogique et inconsciente. Ce renversement est accompli par Orphée qui aspire à descendre dans les profondeurs souterraines d'Eurydice.

34. *G.W.*, III, p. 26 (1930).
35. Lettre du 22/11/1923 et *Dernières poésies*, p. 158.
36. *G.W.*, II, p. 204 sq. (1938), *Cahiers de Malte Laurids Brigge*.
37. *G.W.*, II, p. 210. Rilke à Benvenuta, p. 41.
38. *Dernières poésies*, pp. 50. Cf. Lou Andreas Salomé, *Götterschöpfung* (1892).

Manifestement Petry [39], dans son interprétation de Rilke, reste trop sous l'influence de Klages. Mais il a bien aperçu l'attitude fondamentale du poète. A un tournant décisif de l'histoire, Rilke nous présente un amour sans orientation spirituelle, qui ne découle que de soi seul et qui est très pressant. L'Eros de Platon naît du besoin ; il n'est donc pas chaste mais avide, froid ou pauvre. Si nous mesurons tout au « carat du cœur », nous n'ouvrirons plus de temple à Apollon ; il est trop lumineux et viril [40]. L'Eros orphique admis par Rilke n'est pas un amour intéressé et violent. Il refuse tout amour pour le « toi » et même — ce qui est encore plus étonnant — pour le « monde intérieur », c'est à dire pour l'être spirituel intérieur d'autrui. C'est pourquoi il tient tellement à ce qu'on se refuse à des options spirituelles. Il se trouve de préférence vers l'élémentaire, vers la vie dans sa pure vitalité, la vie qui se trouve dans une certaine mesure au-delà de la personne. C'est caractéristique de notre temps : on rejette comme superficiels toute conscience intellectuelle, tout moi individuel, toute personnalité. Tout en refusant à juste titre un intellectualisme trop extérieur, on abandonne ce qui fait la valeur unique de la personnalité humaine pour sauvegarder de vagues sentiments. N'est-ce pas oublier totalement l'essence de l'homme ?

La position de Rilke exige naturellement qu'on renonce au moi empirique ; le sacrifice de la personne est demandé comme la plus pure possibilité intérieure, car le moi n'est que poids, voile, corruption (bourgeoise) [41]. Ce sont à nouveau les termes d'un romantisme exalté qui dissout l'individu dans la nature, qui lie l'amour et la mort et qui, comme Rilke, aurait pu dire : « Vague unique, dont

Je suis la mer progressive » (Sonnets, II, 1)

Nous avons dit ailleurs que cette dépersonnalisation est une tendance de notre temps. En effet on ne perçoit plus — et ceci est très net chez Rilke — les valeurs essentielles de la personnalité spirituelle que l'on confond avec l'esprit le plus superficiel, croyant trouver alors quelque chose de plus élevé et de plus profond. Ce besoin démesuré montre

39. PETRY, ch. 1 et ch. 7.
40. *Sonnets,* 1, 3 ; *Dernières poésies,* p. 21.
41. *Rilke-Archiv,* Späte Notiz.

à quel point fait défaut le sens des vraies valeurs, celles de l'esprit, qui donne un sens aux choses, valeurs qui fondent et dirigent la vie humaine. Rien d'étonnant à ce qu'ainsi l'être aimant finisse dans la totale *solitude*, puisqu'il se livre au Cosmos impersonnel. Mais cette attitude du cœur renferme un invraisemblable désir, une ascèse entêtée qui, refusant le toi, va jusqu'à « demander en grâce de n'être point aimé ». Cet amour n'a aucune force qui suscite la vie, il s'égare en lui-même de par sa dialectique.

Mais Rilke pressent autre chose comme beaucoup de nos contemporains. Pour le préciser, il faudrait une consciencieuse analyse phénoménologique de son jugement de valeur fondamental ; nous ne pouvons ici que donner des indications. Il conviendrait de noter tout ce à quoi se rattache profondément cette option, et de se rendre compte à quel point nos jugements de valeur sont liés à toute notre ontologie. Remarquons aussi comment l'idéal de Rilke peut donner une justification éthique et religieuse à l'amour social apersonnel qu'on nous demande aujourd'hui.

Notre poète philosophe est convaincu que « l'amour immense » qu'il demande est « le seul qui mérite ce nom » [42]. C'est le but de tout son effort moral. Il aime son amour comme la suprême réalité, car c'est *l'agir divin*. Dans la relation d'amour, le Dieu non-objectif doit nous apparaître comme le centre de l'existence et de la vie qui ressuscitent éternellement, comme la grandeur suprême et décisive. Ici Rilke pense certainement à quelque chose de plus large et de plus réel que la pure subjectivité.

Seule cette impulsion impersonnelle du cœur nous introduit selon Rilke dans ce qu'on pourrait appeler le domaine transcendant de « la durée éternelle », de l'impérissable et de l'ouverture aux possibilités infinies. A cette « existence et à cette durée imaginaires », ne correspond aucun objet [43]. Nous nous tournons maintenant vers un espace cosmique intérieur que nous devons réaliser, « l'espace angélique » [44]. « Le monde mieux regardé y grandira dans l'amour ». La vie intime des profondeurs de l'âme promet un avenir enchanté, où le « vieux Dieu » et l'homme créateur trouveront enfin

42. Lettres, III, p. 84.
43. Lettre au Dr. Heygrodt, du 12/1/1922.
44. Lettre à la Princesse de la Tour et Taxis du 26/11/1915.

leur accomplissement : « Toi qui viens », « l'héritier ». Pure intériorité et même non-être, ce fond infini, rempli de nos élans les plus intimes, se cache derrière la facticité de l'existence. « Car j'habite, tu le sais, au dedans, là où il n'y a rien de tangible » [45]. Il faudrait préciser le sens de ce monde intérieur de Rilke : vie enracinée dans la nature, vie immatérielle mais non spirituelle, et qui embrasse tout. Elle est absolument différente du « monde intérieur » du moi doué de conscience et de personnalité, et qui doit être dépassé.

Tandis que nous nous tournons vers « l'espace intérieur », s'accomplit pour nous et par nous une ascension vers une existence plus parfaite, un dépassement glorieux [46]. Les *Sonnets* annoncent sous forme artistique cette joyeuse transformation du monde. Orphée, le chantre divin, « franchit », « dépasse » par un mouvement de transcendance l'évolution lente, temporelle, extérieure [47]. La mort surtout incarne ce processus et les *anges*, dans leur « existence plus forte » sont pour nous les témoins de cet accomplissement invisible auquel nous devons arriver nous aussi [48].

On a beaucoup écrit et discuté sur ce que Rilke mettait dans le concept d'ange. En tout cas ce sont les annonciateurs d'une sphère supra-sensible, bien que non-spirituelle, mais trop haute pour l'homme [49]. L'ange assure « connaître dans l'invisible un ordre de réalité supérieur ». Il est plus que le visible et cependant Rilke dit qu'il « n'existe pas ». En lui se manifeste la perfection dont la plénitude demeure refusée à l'homme [50]. L'ange, cet être d'une autre espèce, exprime le caractère aérien, « ailé » des sentiments qui leur sont propres. Aussi les anges sont-ils également appelés les « oiseaux de l'âme » [51]. Mais ils ne sont point objet de vénération comme dans le christianisme, ils n'agissent pas sur nous et ils ne sont pas, selon le mot de Guardini les « archétypes de l'être ». Ils sont même en dépit de leur monumentale beauté, « le commencement du terrible ». « Rayonnant de virilité »,

45. Lettres, IV, p. 121.
46. *G.W.*, III, p. 317, 354, 374.
47. *Sonnets,* I, 5.
48. *Lettres de Muzot,* VI, p. 336-337 ; *Elégies,* I, 1.
49. *Lettre d'un jeune travailleur.* Lettre à Hulewicz du 13/11/1925.
50. *Lettres de Muzot,* VI, p. 336.
51. *Elégies,* II : *A.W.*, I, p. 364 ; *Dernières poésies,* p. 43, p. 159 ; *G.W.*, III, p. 265.

ils symbolisent « l'espace intérieur du monde ». (*Weltinnenraum*).

L'essentiel à nos yeux reste l'effort incessant de Rilke pour nous conduire, comme à un but ultime, vers cet espace supra-sensible qui nous rend plus calmes et plus détachés, plus fidèles à notre essence et plus maîtres de nous. Rilke semble invoquer une réalité intemporelle, où tout est sublimé, car « pour les anges des Elégies, toutes les musiques et tous les palais du passé existent, puisqu'ils sont depuis longtemps invisibles » [52]. Une vieille idée métaphysique reparaît : tout événement est conservé devant la face de Dieu.

Peut-on parler ici d'une transcendance divine ou d'une transcendance immergée dans le monde ? Petry dit « transcendance renversée », car il ne s'agit pas d'une tendance solaire, intellectuelle, mais d'une marche vers le Dieu plongé dans le monde souterrain ; cette transcendance, *ab inferiori*, non *a superiori*, ne s'abaisse pas d'en haut vers nous, elle émerge du monde qui est son fondement. L'espace intérieur de Rilke, c'est l'ouverture à toute chose ; il coïncide avec la finitude, il est une grande unité, ni « d'ici-bas », ni de « l'au-delà » [53]. N'oublions pas que tout le particulier, y compris notre être personnel, est destiné non pas à accéder à une existence supérieure, mais à se dissoudre constamment. Cette représentation des choses est très difficile à comprendre et pose des exigences peu ordinaires à notre conscience intellectuelle. Elle caractérise bien les « recherches de transcendance à l'intérieur du monde », qui dominent aujourd'hui beaucoup de cercles même d'inspiration chrétienne. Sans doute, ici nous ne nous trouvons plus sur le terrain de la justification philosophique et l'on nous affirme expressément que le poète qui chante est irréfutable. Il n'est, dit-on, soumis à aucun jugement. Et pourtant, nous sommes obligés de rétorquer qu'il veut parler et, en parlant, interpréter le monde et la vie. La grandeur de l'homme consiste justement à ne pouvoir s'en remettre uniquement aux images subjectives, mais à vouloir justifier ses idées à ses propres yeux. Aussi l'esprit a-t-il droit de prendre position devant les questions

52. *Lettres de Muzot*, VI, p. 371 et p. 377 ; *Interprétation des Elégies*, 13/11/1925.
53. A Hulewicz, Nov. 1925.

qu'il rencontre, à moins qu'on ne veuille décourager toute aspiration à la vérité.

Notre dialogue avec Rilke peut en rester là. Ses idées ont marqué notre génération et l'ont éveillée à une existence plus résolue, à une *attitude plus existentielle.* Peut-être Rilke a-t-il eu cette influence précisément parce qu'il refusa catégoriquement une transcendance métaphysique qu'il trouvait étrangère à l'existence et à la vie. Ressentant intensément la précarité des apparences terrestres et convaincu qu'il n'est pas d'apaisement vrai, il a eu la singulière audace d'inclure dans la finitude tout ce qui est divin et durable. Son Dieu terrestre, « le vieux Dieu », possède des attributs intérieurs, sinon inférieurs, au monde. Pourtant l'homme, et surtout le poète, — cela touche presque à l'outrecuidance — doit achever l'œuvre de transmutation (cf. Heidegger), et trouver dans l'élan de l'amour l'unique nécessaire. Rilke dans ce but exige un grandiose renoncement, le sacrifice du moi personnel, ce qui paraît inhumain et inadmissible. Cependant à ce qu'il croit, nous dépassons ainsi notre niveau d'existence, pour accéder à la sphère de la durée éternelle et de l'union divine dans l'amour, sans pourtant avoir à transcender la réalité terrestre, car nous n'atteignons qu'*une transcendance à l'intérieur du monde.*

Notre exposé devrait permettre de mesurer la portée de cette option de Rilke. Comme lui, beaucoup de nos contemporains sont intimement persuadés que les antinomies et les tristesses de notre existence ne comportent ni solution ni salut, et ne doivent pas en comporter. Nous avons affaire chez Rilke à une réflexion qui, emportée par le sentiment, accorde le primat à la perpétuelle nouveauté, au mouvement, au flux du devenir. Finalement une telle réflexion ne peut qu'en rester au non-objectif, à l'indifférencié, à ce qui n'est que pressenti.

**Fritz-Joachim von RINTELEN**

Université de Mayence.

# LE RÉALISME AMÉRICAIN AU XXème SIÈCLE

## INTRODUCTION

A la fin du dernier siècle la philosophie qu'on enseignait en Amérique était presque exclusivement celle des Idéalistes post-kantiens. Beaucoup de jeunes cependant ne s'en satisfaisaient pas. Ils subissaient l'influence du pragmatisme de W. James ; ils étaient par dessus tout impressionnés par les progrès étonnants accomplis dans les sciences naturelles. Cependant ils demeuraient avant tout des philosophes et le courant réaliste qu'ils développèrent obligea les Idéalistes eux-mêmes à reviser leurs doctrines.

Voici comment un étudiant de cette époque rappelle l'enseignement qu'il reçut :

> La métaphysique des professeurs de philosophie qui domina dans la plupart des universités américaines il y a trente-cinq ans avec une prémisse commune et fondamentale dont, semblait-il, on ne pouvait raisonnablement douter ;... comme le disait mon premier maître en philosophie, George Holmes Howison... : « Une thèse nous est commune à tous et fonde l'ensemble de la philosophie : l'explication du monde affirmant que la seule chose absolument réelle c'est l'esprit, que tout ce qui existe dans la matière et dans le temps reçoit son être de la conscience qui pense et qui est le sujet de l'expérience ; tout cela sort de la conscience, est présenté à la conscience et cette présence à la conscience constitue leur entière réalité ». Cela fut reçu à peu près comme un axiome par toute une génération qui comptait des esprits puissants et pénétrants [1].

1. A. O. Lovejoy, *A Temporalistic Realism*, in *Contemporary American Philosophy* (Adams and Montague, eds) vol. II, New York, Macmillan, 1930, p. 85.

W. P. Montague nous indique quelle fut la vigueur de la réaction :

> Je commençais à voir dans l'idéalisme non une simple doctrine erronée qu'on pouvait négliger, mais un danger positif corrompant les esprits des jeunes étudiants. Une campagne était nécessaire pour délivrer la philosophie du brouillard de confusion dans lequel elle risquait de disparaître [2].

Tout en rejetant l'idéalisme [3], les premiers réalistes américains découvrirent qu'un des problèmes les plus importants et les plus difficiles, si l'on veut expliquer la connaissance humaine, concerne l'identité et la diversité entre la connaissance et l'objet connu. Les réponses qu'ils proposèrent furent très diverses, allant depuis un monisme épistémologique incompatible avec le fait de l'erreur jusqu'à un dualisme qui rendrait impossible une véritable connaissance.

Sans vouloir tracer des limites précises dans le temps ni affirmer une unanimité de pensée à chaque groupe, on peut, en gros, distinguer trois phases : 1) le *Néo-Réalisme* des premières années de ce siècle ; 2) le *Réalisme Critique*, depuis environ 1915 jusque vers 1930 ; 3) le *Réalisme Naturel* actuel. Le progrès a consisté surtout dans la rigueur plus grande des analyses, le rejet du réalisme trop naïf des débuts, et, finalement, à reprendre le contact avec la longue tradition des réalistes anciens et médiévaux tout en tenant compte des résultats scientifiques obtenus par l'étude de la physiologie de la sensation et de la nature de l'univers que nous connaissons.

2. W. P. MONTAGUE, *Confessions of an Animistic Materialist*, op. cit., p. 143.

3. Il y a un frappant parallélisme entre ces critiques et celles que Soren Kierkegaard adressait soixante ans plus tôt aux idéalistes bâtisseurs de système : « La plupart des constructeurs de systèmes ressemblent à un homme qui bâtit un énorme château mais vit dans une cabane voisine ; ils n'habitent pas leurs énormes constructions systématiques » (*Journal de Soren Kierkegaard*, trad. A. Dru, § 583). E. B. Holt, qui ignorait Kierkegaard, semble lui faire écho : « On voit les grands pontifes de la philosophie, construisant des systèmes massifs, élevant leurs édifices non pour y remiser modestement les donnés de l'expérience, mais pour inscrire en lettres immenses le nom du pontife sur le portail ; ce sont des morceaux de virtuosité, pompeux et frivoles, qui ne servent qu'à être montrés au touriste philosophique. » (E. B. HOLT, *Concept of Consciousness*, p. IX).

Dans son récent ouvrage sur la philosophie américaine[4], le Professeur Blau pense que l'on reconnaîtra un jour l'importance primordiale du réalisme néo-thomiste dans le réalisme américain. Il n'en parle cependant pas parce qu'il ne trouve pas dans ses rangs un penseur de tout premier plan.

L'esquisse qui suit est trop brève pour rendre justice aux penseurs individuels et indiquer leur originalité à l'intérieur des groupes. De plus on ne considèrera que les doctrines épistémologiques. En fait les deux premiers groupes des réalistes prétendaient développer leur épistémologie indépendamment de toute métaphysique ; comme on pouvait s'y attendre ceci a provoqué leur échec.

## LE NÉO-RÉALISME

Deux documents sont très importants pour comprendre les doctrines du Néo-Réalisme : 1) le *Program and First Platform of Six Realists*[5] et 2) *The New Realism*[6]. Ce sont des ouvrages écrits en collaboration par E. B. Holt, W. T. Marvin, W. P. Montague[7], R. B. Perry, W. B. Pitkin, et E. G. Spaulding. Comme ils les ont publiés après que beaucoup d'articles de controverse étaient parus et avaient été critiqués dans différentes revues philosophiques, on peut penser que ces deux documents représentent les vues bien réfléchies de leurs auteurs. Voici quelques unes des propositions importantes affirmées dans la *Platform* :

7. Certains principes de logique sont logiquement antérieurs à tous systèmes scientifiques et métaphysiques. Un de ces principes est celui qu'on appelle habituellement la vue externe des relations.

10. La proposition « tel ou tel objet est connu » n'implique pas que pareil objet soit conditionné par la connaissance. La conscience a pour contenu objectif n'importe quel être pour autant

4. J. L. Blau, *Men and Movements in American Philosophy*, New York, Prentice Hall, 1952, p. 304.

5. *Journal of Philosophy*, VII (1910), p. 393-401.

6. E. B. Holt, etc., *The New Realism ; Cooperative Studies in Philosophy*, New York, Macmillan, 1912.

7. En hommage à W. P. Montague et en témoignage d'estime, un numéro du *Journal of Philosophy* lui a été récemment dédié : Vol. LI, No 21, 14 octobre 1954.

que lui correspond un autre être d'une manière spécifique présenté par le système nerveux réflexe. Ainsi par exemple la nature physique est, sous certaines conditions, directement présente à la conscience.

16. Le réaliste tient que les choses connues ne sont pas produites par la relation des connaissances et ne dépendent pas essentiellement de cette relation pour leur existence ou leur comportement. La preuve en est : 1) telle est la croyance naturelle et instinctive de tous les hommes ; rien que cette raison suffirait pour montrer que c'est aux adversaires à faire la preuve du contraire. 2) toutes les réfutations de cette doctrine présupposent ou même emploient ce qu'elle implique. 3) elle est impliquée par toutes les observations et toutes les hypothèses des sciences naturelles, y compris la psychologie [8].

Dans ces propositions nous trouvons nettement le rejet du subjectivisme, la fameuse doctrine des relations externes, et aussi ce qui permettra de présenter aux auteurs des objections au sujet de l'explication de l'erreur et de l'hallucination.

INDÉPENDANCE : En s'opposant à l'idéalisme, spécialement à celui de Royce, ces réalistes ont insisté sur l'indépendance de la réalité extérieure. La connaissance, pensent-ils, est une relation avec la réalité ; les objets connus sont donc réels indépendamment de cette relation ; en fait la conscience n'est rien de plus que cette relation entre les objets [9]. W. P. Montague résume ainsi cette doctrine de l'indépendance :

Les choses ne dépendent pas pour leur existence du fait que nous les connaissons, elles peuvent donc continuer à exister alors même qu'aucun sujet n'en a conscience... La conscience ne crée pas ces objets, ne les soutient pas, elle n'est pas même une relation nécessaire à eux, mais elle est plutôt analogue à la lumière d'un cierge. [10]

Voilà une affirmation acceptée par tous les réalistes. Elle fut cependant comprise et développée par la suite de manières diverses.

*Dépendance* n'est pas *relation* ; un objet, quand il devient

8. *Journal of Philosophy,* VII (1910), p. 393-401.

9. W. P. MONTAGUE, *The Relational Theory of Consciousness and its Realistic Implications, Journal of Philosophy,* II (1905), p. 309-316.

10. MONTAGUE, *Current Misconceptions of Realism, Journal of Philosophy,* IV (1907), p. 100-105.

connu, demeure indépendant, c'est-à-dire il est constitué indépendant de la connaissance et il est connu comme tel. Cependant un objet *en tant que connu* dépend de la connaissance. Perry admet aussi que beaucoup de choses dépendent de la conscience, par exemple les valeurs, les œuvres d'art, la société, etc.[11].

L'OPPOSITION DU MONISME ET DU DUALISME : Pareille indépendance est admise par tous les réalistes ; mais nous allons toucher maintenant un point propre au réalisme américain. Les néo-réalistes pensaient qu'un réalisme dualiste exige deux sortes d'êtres : 1) les corps et les événements dans l'espace ; 2) le monde non-spatial des esprits et des idées. Ce dualisme signifiait aussi que seules les *idées* étaient perçues directement, tandis que les objets extérieurs étaient seulement inférés on connus indirectement.

En face de ce problème, les idéalistes avaient choisi d'omettre le monde des objets naturels et de ne garder que les esprits et les idées. Le néo-réalisme choisit aussi un monisme épistémologique : il n'admet qu'un seul système de réalités dans l'espace et le temps et omet le monde extra-spatial des esprits et des idées. Tous les objets connus appartiennent au même ordre de réalité, et la conscience elle-même n'est qu'une *relation* entre ces objets. En fait, la conscience n'a rien d'unique, elle appartient en quelque degré à tous les objets, mais de façon spéciale à notre cerveau[12].

Percevoir, pour le néo-réaliste, consiste à *recevoir* les énergies venant de l'objet et à *re-projeter* ces mêmes énergies dans l'espace et le temps où sont situées leurs causes physiques. Ainsi l'objet perçu est identique avec une partie ou avec un aspect de l'objet physique, parce que les *énergies* sont identiques. Il n'est pas question ici d'une union dans l'ordre intentionnel ; il n'y a pas deux ordres. Déformations et erreurs ne seront remarquées que lorsqu'une « apparence » ne s'accorde pas avec d'autres apparences.

Ainsi donc, pour le monisme réaliste : 1) *Quelques* objets sont parfois identiques avec des idées. 2) Il n'y a qu'un plan d'objectivité. Le résultat logique est un panobjectivisme,

11. *The New Realism*, p. 140-2.

12. MONTAGUE, *Contemporary Realism and the Problem of Perception*, in *Journal of Philosophy*, IV (1907), p. 374-383.

c'est-à-dire : tout ce qui est objet d'expérience est également réel. Pour expliquer l'illusion et l'erreur, il faut dire que l'illusion est une version fausse de faits existants ; l'objet illusoire *existe,* mais non pas dans un espace réel existant. Par conséquent il doit y avoir deux plans d'existence. Cela, ils le refusent.

Il n'est donc pas étonnant que les néo-réalistes se soient préoccupés de l'explication de l'erreur. Ils étaient d'avis que le réalisme naïf néglige l'équation personnelle et le rôle de la perception sensible. Mais eux-mêmes, dans toute la discussion qui suivit, semblent avoir complètement négligé de considérer un ordre intentionnel comme distinct de l'ordre réel des choses matérielles existant physiquement. Tant les objets et les qualités de l'ordre réel que les objets et les qualités connus sont considérés comme des choses réelles de façon univoque. Bien plus, selon le néo-réalisme, au moment de la perception ces choses sont *numériquement une.* Par suite, des caractéristiques contradictoires ou contraires des mêmes objets rencontrés dans des situations perceptibles différentes, sont, pour le néo-réaliste, également objectives et vraies. Cela s'applique au bâton brisé dans l'eau ; il a deux aspects « vrais ». Pareilles caractéristiques sont dites exister comme telles indépendamment du connaissant ; elles sont également actuelles, objectives et subsistantes.

Sous un autre aspect, le problème de l'erreur est lié intimement à l'explication de la nature de la conscience et de son appréhension de l'objet. Le néo-réaliste affirme que l'esprit ou la conscience n'est pas quelque chose séparé des objets connus ; qu'il n'y a pas d'*images* ou d'*espèces* qui puissent en aucune façon être les *intermédiaires* reliant le connaissant à la réalité extérieure. La conscience n'est qu'une relation entre deux choses (l'organisme et l'objet connu), un comportement des objets et rien de plus. L'esprit n'a aucune signification indépendamment de cette relation. S'il est difficile de comprendre comment cela s'accorde avec leur théorie des *relations externes,* il est tout à fait clair que l'objet et l'image sont numériquement *un* ; ou plutôt qu'il n'y a même pas d'image mais seulement le pur objet immédiatement présent.

En ce sens la conscience ou la connaissance devient une pure relation externe entre les objets. Ainsi quand je suis

conscient de quelque chose, cet objet doit toujours exister *là où* il me semble être, *quand* et *de la façon* dont il m'apparaît. Cela doit être vrai parce que la chose comme *perçue* et la chose comme *existante* sont parfaitement identiques. On ne voit pas comment ce monisme épistémologique peut expliquer certains faits, tels que l'étoile qui n'existe plus et dont la lumière vient seulement d'atteindre mes yeux.

RELATIONS EXTERNES : Dans la connaissance, un état mental « ne sort pas physiquement de lui-même pour *intuitionner* la réalité, mais il lui est lié par une relation purement externe »[13]. Cette affirmation implique deux points sur lesquels les néo-réalistes insistent : 1) les choses ne dépendent pas de l'expérience pour leur existence, 2) toutes les relations sont *extérieures* aux choses qui ont ces relations. Le sens que les néo-réalistes donnent à ce terme de « relations externes » a grand besoin d'être tiré au clair. S'il signifie quelque chose, ce ne peut être que ceci : chaque chose existe de façon parfaitement simple et isolée. Par suite la classification et même les définitions sont au plus inexactes ou même fausses. On refuse aussi qu'il y ait des relations prédicamentales et a fortiori des relations transcendantales objectivement vraies. Rien d'étonnant que pareille théorie ait été beaucoup critiquée[14]. Une des objections c'est que les relations extérieures ne peuvent avoir de signification que si les choses sont indépendantes de toute expérience ; pareille indépendance ne peut être prouvée, on ne peut que la postuler en commençant par une pétition de principe. La preuve ne pourrait consister qu'à montrer un objet doué de pareille indépendance ; mais s'il est montré il est déjà lié à l'expérience.

La signification de ce dualisme entre les objets et leurs relations n'est pas claire et il ne semble pas que les six auteurs l'entendaient de la même façon. En général il signifie qu'un être donné peut entrer dans différents contextes relationnels sans changer lui-même.

En fait la doctrine confond les relations entre les objets

13. C. A. STRONG, *A Naturalistic Theory of the Reference of Thought to Reality*, in *Journal of Philosophy*, I (1904), p. 253-260.
14. Cf. Th. de LAGUNA, *The Externality of Relations*, in *Philosophical Review*, XX (1911), p. 610-621.

et les relations, entre le connu et le connaissant. Que toutes les relations soient externes au sens où ils l'entendent n'est pas vrai. On ne peut pas non plus confondre les relations logiques et les relations ontologiques comme si elles étaient identiques. De plus, si l'on prend au sérieux cette extériorité, cela signifie qu'une relation du point de vue du connaissant est purement externe, et alors il n'y aurait aucun changement dans le connaissant. Les néo-réalistes, peut-on dire, avaient raison dans leurs négations mais tort dans leurs affirmations. C'est avec raison qu'ils refusaient les relations *internes* au sens que la connaissance constitue ou modifie un objet. Ce qui leur manquait était de comprendre qu'il y a des relations *non-mutuelles*. Ils avaient réussi à discréditer l'idéalisme. C'est pour répondre à leurs critiques que les idéalistes procédèrent à un nouvel examen de leur enseignement et le modifièrent en abandonnant un idéalisme « grossier ». Les résultats positifs sont beaucoup plus contestables. L'appendice au volume *New Realism* raconte les divergences entre les collaborateurs et fait prévoir que chacun d'eux allait suivre sa voie particulière.

## LE RÉALISME CRITIQUE

Pour éviter à la fois le monisme épistémologique, incapable d'expliquer l'erreur, et le dualisme qui, en séparant le connaissant et le connu, s'oriente vers l'agnosticisme, les chefs du nouveau mouvement introduisirent les précisions qui manquaient dans les analyses précédentes.

Avant que le réalisme critique ne prit toute sa force, bien d'autres vues furent proposées. Dans un article, D. C. Macintosh essaya un compromis entre monisme et dualisme[15]. D'une part il affirme que *ce qui* est perçu est réellement identique à l'objet ; d'autre part il affirme que l'objet, quand il est perçu, a des *qualités* qu'il ne possède pas autrement. Cette analyse, qui rappelle Locke, postule que « les qualités secondaires sont créées et que les qualités premières sont révélées ».

15. D. C. Macintosh, *Realistic Epistemological Monism Inadmissible ?* in *Journal of Philosophy*, X (1913), p. 701-710.

Bientôt surgit un dualisme plus tranché ; on fit en même temps des efforts pour le distinguer des théories de la *copie*. Ainsi Drake affirme que « l'objet perçu n'est pas une miniature de l'objet réel » [16], bien qu'il en tienne la place et corresponde à ses changements. A.K. Rogers résume sa propre position et indique comment il expliquerait la vérité et la fausseté dans un réalisme dualiste [17]. Il distingue le contenu, l'objet et l'acte de conscience ; il pense que l'objet demeure transcendant, c'est-à-dire ne peut pas être vérifié directement. Il pense cependant que nous pouvons connaître vraiment la réalité sur la base des *besoins* humains [18]. Selon lui nous avons *besoin* du monde en lequel nous croyons ; par conséquent pareille croyance est *valide*. Finalement Pratt insiste sur le *dualisme* de la connaissance, mais cette insistance consiste presque exclusivement à rejeter l'identité numérique de la conscience et de son objet. Il affirme que les organes des sens et les systèmes nerveux ne suffisent pas pour rendre compte de la perception, et qu'il faut admettre aussi que des « images perceptibles » sont les moyens grâce auxquels nous percevons *directement* les objets [19]. Ces images ne sont pas identiques aux objets. Ce qui le prouve c'est, par exemple, que, selon les distances différentes, nous avons des images différentes d'une seule et même maison. De plus, dans la sensation, l'image est le produit final d'une longue série de processus, soit entre l'objet et l'organisme, soit aussi à l'intérieur de l'organisme. En fait, il se peut même que l'objet n'existe pas au moment où nous le percevons. Tous ces faits, plus le fait de l'erreur, ne peuvent s'expliquer que dans une épistémologie dualiste, pensent-ils. Pareille argumentation porte essentiellement contre le monisme mais il lui manque encore beaucoup de précisions. Après tous leurs efforts sur ce point les réalistes critiques restaient encore empêtrés dans le problème de savoir com-

16. D. Drake, *Where do Perceived Objets Exist ?*, in *Mind,* XXIV (1915), p. 29-36.

17. A.K. Rogers, A *Statement of Epistemological Dualism,* in *Journal of Philosophy,* XIII (1916), p. 169-181.

18. Rogers, *Belief and the Criterion of Truth,* in *Journal of Philosophy,* XIII (1916), p. 393-410.

19. J.B. Pratt, *The Confession of an Old Realist,* in *Journal of Philosophy,* XIII (1916), p. 687-693.

ment le dualisme qu'ils présentaient évitait les écueils du dualisme représentatif.

On a l'impression que le réalisme scolastique, dans la mesure où ces réalistes critiques en avaient quelque connaissance, était confondu avec un réalisme naïf, indigne de considération, ou avec la théorie dualiste de la copie qui doit aboutir logiquement au solipsisme. Dans leurs écrits on ne voit pas qu'ils aient connu la tradition réaliste de la philosophie occidentale. De plus, ils tenaient tellement à apporter des preuves de leur réalisme et de ses implications qu'ils ne semblent pas s'être rendus compte qu'il s'agissait là d'une considération « primaire » indémontrable précisément parce qu'elle ne suppose qu'une analyse intelligente et réfléchie des données de la connaissance. Aussi est-il étonnant d'aboutir finalement à une pure *croyance* ou à une volonté de croire que le réalisme est vrai.

Les réalistes critiques s'efforcèrent de séparer les problèmes épistémologiques de toute métaphysique. Cela se montra vite impossible, les « collaborateurs » arrivèrent vite à des positions irréconciliables, même dans leur épistémologie.

La meilleure présentation du réalisme critique se trouve dans l'ouvrage coopératif de D. Drake, A. O. Lovejoy, J. B. Pratt, A. K. Rogers, G. Santayana, R. W. Sellars [20] et C.A. Strong, publiés en 1921 sous le titre : *Essays in Critical Realism* [21].

Dans le premier essai [22] D. Drake justifie ainsi la nouvelle école : « Tout se passe *comme si* le réalisme était vrai ; et ce *comme si* est si fort que nous pouvons considérer justifiée notre croyance instinctive et actuellement inévitable » [23].

> La croyance dans l'existence d'objets physiques indépendants est de beaucoup l'hypothèse la plus simple et la plus raisonnable pour rendre compte des particularités de l'apparence... En ce qui concerne les qualités secondaires et tertiaires, et la plupart des

20. En hommage à R. W. Sellars, *Philosophy and Phenomenological Research*, XV, No 1, septembre 1954, est consacré à un Symposion en son honneur.

21. D. Drake, etc. *Essays in Critical Realism : A Cooperative Study of the Problem of Knowledge*, London, Macmillan, 1921.

22. D. Drake, *The Approach to Critical Realism*, in *Essays in Critical Realism*, p. 3-32.

23. *Ibid.*, p. 6.

qualités primaires de la pure sensation, elles ne sont jamais là (c'est-à-dire dans le monde autour de nous). [24]

Cet argument ne paraît pas très solide puisque ce n'est que l'hypothèse, la croyance et le *comme si* qui doivent nous faire admettre la valeur du réalisme. Cela rappelle la philosophie du *comme si* de Vaihinger [25]. De plus si qualités secondaires, tertiaires et même en plus grandes parties les qualités primaires ne sont pas « là », on peut se demander ce qui reste de la réalité.

Comme Drake le voit, la perception vraie comprend trois facteurs : « l'événement physique extérieur, l'événement mental, et l'apparence ou donné » [26]. Considérant tout d'abord le donné, il affirme : 1) les donnés sont des complexes caractéristiques (essences) ; il rejette ainsi les thèses néo-réalistes selon lesquelles ils sont des aspects ou même des parties réelles de l'objet perçu. 2) « Le sens de l'existence extérieure de ces essences est tellement uni avec leurs apparences qu'on ne peut les distinguer » [27]. Il est donc nécessaire de les distinguer l'un de l'autre, puisque c'est sur cette distinction que l'explication de la vérité et de l'erreur repose. Ce qui apparaît comme existant et est existant est vrai ; ce qui apparaît mais n'existe pas n'est pas vrai.

De plus, les états mentaux doivent être distingués de ces essences. Les états mentaux existent quand les essences apparaissent, mais les données se rapportent à un objet physique déterminé, non pas à un état mental déterminé. Par exemple, quand je rêve qu'un ours me poursuit, l'état de rêve existe ; l'ours n'existe pas, et l'essence donnée n'a pas d'existence à ce moment [28]. La perception véritable signifie par conséquent que ce qui *apparaît* est le caractère d'un objet physique.

> Mais, au moment de la perception, rien ne garantit que les donnés sont les caractères d'un existant extérieur ; il est toujours possible théoriquement qu'ils ne soient qu'imaginaires ou hallucinatoires. [29]

On ne trouve donc pas, semble-t-il, dans cette théorie, beaucoup de confiance intellectuelle. Malgré les grandes

24. *Ibid.*, p. 9.
25. H. Vaihinger, *The Philosophy of « As If »*, New York, Harcourt, 1925.
26. *Essays*, p. 19.
27. *Ibid.* 20. — 28. *Ibid.* 21. — 29. *Ibid.* 20.

assurances de vérité qu'elle a promulguées, il semble qu'il y ait peu de fondements pour la justifier. Plus tard on eût dit qu'en distinguant entre ce qui est vérité et ce qui est fausseté

> le réaliste critique n'a rien de nouveau ou d'ingénieux à suggérer, mais il se réfère simplement aux méthodes communes d'expérience et de raisonnement dont se servent habituellement les savants, les historiens, les juges, les jurés et les hommes d'affaires. [30]

Ne peut-on faire remarquer qu'il s'agissait justement de déterminer les fondements sur lesquels reposent les méthodes dont on se sert ? Pareil raisonnement ressemble beaucoup à une pétition de principe ou à une ignorance de la question. Ce fut un des défauts qui amenèrent à rejeter le Réalisme Critique.

Les auteurs s'accordent à dire que le donné saisi par la connaissance est « quelque chose d'extérieur, *apparemment* l'objet physique lui-même » [31]. D'autre part, Drake et d'autres tenaient que les donnés ne sont pas des états mentaux, alors que Lovejoy et d'autres l'affirmaient.

LE DONNÉ. — OPPOSITION DU DUALISME ET DU MONISME : Le donné, selon le Réalisme Critique, est l'essence logique de la chose réelle [32]. L'essence, nous dit-il, « c'est le *what* séparé de son *that*, c'est toute sa nature concrète, mais non pas son existence » [32]. De plus ces essences, parce qu'elles sont des entités logiques, ne peuvent être identifiées avec les choses que nous percevons, mais ne sont que les natures concrètes ou essences détachées de ces choses [32].

Les essences ne sont pas les choses réelles elles-mêmes, car alors les objets possèderaient « au même moment et au même endroit des qualités contradictoires ». En fait les donnés dépendent de l'organisme :

> Les donnés dépendent directement de l'organisme individuel, non pas de l'objet externe... Pareils donnés comme tels ne sont pas réels [33]. Le monde, tel que le présente la perception sensible, et le monde tel qu'il est ne coïncident pas du tout. [34]

On peut le montrer en faisant varier les distances des

30. *Ibid.* 99. — 31. *Ibid.*, p. 20, n. 1. — 32. *Ibid.* 223.
33. *Ibid.*, p. 225. — 34. *Ibid.*, p. 227.

donnés. De même il y a un certain écoulement du temps, par exemple le retard avec lequel nous entendons un coup de canon ou nous percevons la lumière des étoiles. Cependant les essences ne sont pas psychologiques dans leur nature [35]. Elles ne sont pas subjectives en ce sens mais sont plutôt « objectives », elles sont les essences d'une chose physique. Nous ne percevons pas notre conscience, mais plutôt une chose réelle. Elles doivent donc être des *entités logiques*.

Troisièmement, les donnés ne sont *pas* des *existences*. Evidemment l'état psychique existe, et il est inclus dans la pensée, mais le donné ou l'essence, *qui est objet de pensée*, n'est pas un existant. Autrement,

> je ne pourrais pas penser à un passé sans le transformer en un fait présent... En parlant de l'homme en général ou de la vertu je devrais en faire des existences présentes particulières. [36]

Par suite, les positions dans le temps et l'espace se rapportent à des choses physiques, non pas aux donnés. Le Réaliste Critique pense que s'il admettait que les donnés existent, l'objet de notre connaissance serait ces « choses » plutôt que l'objet externe existant et qu'alors il serait impliqué dans une théorie représentative de la connaissance.

Strong admet qu'il y a deux existences : 1) l'état psychique, la sensation ; 2) les choses physiques. Nous avons tendance à confondre l'état psychique avec l'essence ou le donné qu'il nous présente. « Mais parce que ce qui nous apporte la présentation de cette essence est une existence, il ne suit pas que l'essence en est une elle-même » [37].

De purs états de la sensibilité, comme la colère ou la souffrance, existent et peuvent être considérés en eux-mêmes. D'eux-mêmes ils peuvent nous présenter des objets comme une maison est vue ou le froid ressenti ou le son entendu. Voir, ressentir, entendre sont des états psychiques qui existent et qui me présentent les essences. Les essences ne sont pas la sensation, elles sont des *significations*, des entités logiques. Le donné est donc quelque chose que nous désignons ou signifions.

En d'autres termes la signification est une « fonction » remplie par la sensation quand elle nous met « en relation

35. *Ibid.*, p. 229. — 36. *Ibid.*, p. 233.
37. *Ibid.*, p. 234.

mentale avec une chose extérieure »[38]. Le donné est un « fait fonctionnel », non pas un « fait sensible ». Il s'en suit donc : 1) les *donnés* et les *sensations* doivent être distingués en tant qu'ils sont *signification* et en tant qu'ils sont *porteur* ; 2) les sensations sont dans le temps et l'espace ; les donnés ne le sont pas ; 3) les sensations existent ; les donnés sont des entités logiques[38].

Est-ce là un dualisme ? Premièrement :

> L'objet physique et l'état psychique ou sensation par le moyen desquels je le perçois sont indubitablement deux, et indépendants l'un de l'autre... Le moi et ce qui l'entoure sont deux, non un.[39]

Mais quel est le rapport entre l'objet et l'essence ou le donné ? Pour atteindre la vérité l'esprit doit rejoindre *directement* l'objet, et ceci est possible, pensent les auteurs, parce que le donné n'est pas un deuxième existant indépendant se dressant comme une barrière entre le connaissant et le connu. Il n'est que l'essence d'un objet donné à l'esprit. Ainsi « l'essence donnée et l'essence incorporée dans l'objet peuvent être identiques »[40].

> Ainsi c'est seulement quand nous sommes dans l'erreur, et que l'essence donnée trahit ou déforme l'objet, qu'il y a un dualisme épistémologique ; quand nous sommes dans la vérité, le monisme épistémologique — dans ce sens soigneusement limité — est la vérité.[40]
>
> Cette combinaison de la dualité psychologique avec l'unité logique est par conséquent l'essence même de la situation épistémologique... Le donné ne peut être véritablement une vision de la chose réelle que s'il en est et s'il est seulement une pure vision logique.[41]

La possibilité de la connaissance : Pour comprendre la perception il faut réfléchir sur le concept, car

> ...il y a entre les deux des distinctions extrêmement importantes qui se montrent plus nettement dans le concept que dans l'expérience plus sensible et pratique.[42]

Nous trouvons deux éléments dans le concept : une variété d'images et leurs significations. Il peut y avoir beaucoup d'*images* ayant la *même signification*. Ainsi si plusieurs personnes parlent de la République Romaine « elles n'en

38. *Ibid.*, p. 237. — 39. *Ibid.*, p. 240-241. — 40. *Ibid.*, p. 241.
41. *Ibid.*, p. 244. — 42. *Ibid.*, p. 89-90.

donneront pas deux descriptions semblables ; et cependant tous signifient ou pensent le même objet »[43]. Les images sont le « porteur » de la signification, il faut donc les en distinguer. Il y a aussi un troisième élément, « une référence plus ou moins extérieure »[44].

Ces mêmes éléments se trouvent aussi dans la perception quoiqu'on ne puisse pas les y distinguer aussi facilement. Par exemple « on perçoit que le sommet d'une table a quatre angles droits, mais les images sensorielles par lesquelles on le perçoit ont des angles obtus et aigus »[44]. Cependant, dans la perception, les caractères *sentis* et les caractères *signifiés* sont si étroitement unis qu'on peut les traiter comme s'ils étaient identiques et les désigner comme un « groupe qualitatif ». Nous trouvons aussi dans la perception le troisième élément, la *référence externe* à un objet. La preuve en est, par exemple, la « pseudo-hallucination » où on a les images sans cependant les attribuer à un objet existant. Ainsi une *perception* a les trois éléments : *images*, *signification* et *référence extérieure*.

> Le groupe qualitatif que l'on trouve ou dont on a conscience en chaque acte de perception *signifie* directement plus que ce qu'il est. Par suite de l'expérience passée il *tient la place* d'une entité active dont on pense inévitablement qu'elle est plus que ces seules qualités.[45]

La réflexion nous montre donc que le groupe qualitatif dans la perception n'est pas l'objet connu, et que le donné ne doit pas être identifié avec l'objet. La preuve en est que différentes personnes perçoivent différents donnés, et aussi le fait de l'erreur et de l'illusion[46]. Le groupe qualitatif n'est donc pas un existant physique ; il n'a pour rôle que de signifier ou d'impliquer immédiatement un objet extérieur.

Pratt résume ainsi cette doctrine :

> Selon le Réalisme Critique le groupe qualitatif que nous trouvons dans la perception n'est pas l'objet de la perception mais le moyen grâce auquel nous percevons. Par là le réalisme critique réussit à éviter les difficultés sur la perception et l'erreur qui ont rendu le Néo-Réalisme complètement insoutenable, sans tomber dans l'erreur du subjectivisme lockien, selon lequel nous ne percevons que nos perceptions et sommes ainsi emprisonnés à l'intérieur de nos idées.[47]

43. *Ibid.*, p. 90. — 44. *Ibid.*, p. 91.
45. *Ibid.*, p. 95. — 46. *Ibid.*, p. 96. — 47. *Ibid.*, p. 97.

Quand je connais mon ami, l'objet de ma connaissance n'est pas l'idée de mon ami, mais « avoir un concept de son ami c'*est* penser à lui »[47]. De même percevoir signifie percevoir un objet, non pas percevoir une perception.

Nous retrouvons ici la distinction scolastique entre le *medium quod* et le *medium quo*.

On a reproché aux réalistes critiques que leur doctrine implique une coupure entre le connaissant et le connu, d'où résulterait logiquement le scepticisme. Ils répondirent que cette transcendance est un fait dont nous avons constamment l'expérience, et que cette coupure peut être franchie. Le fait de la transcendance est évident quand je connais l'expérience d'un autre, quand je me remémore des événements passés et en fait dans presque toute notre connaissance ordinaire. Sinon, nous serions enfermés à l'intérieur de nos idées.

Les Réalistes Critiques, affirmant que les idées et les objets ne sont pas identiques, que les idées et les perceptions sont des intermédiaires, tenaient par conséquent que la connaissance doit être médiate et que la perception ne peut pas être *directe*. Mais il l'admettait avec certaines nuances. Si nous définissons la connaissance immédiate comme celle qui se passe de contenu mental, d'idées ou de perceptions, nous n'en sommes point doués mais nous ne parlons plus alors de la connaissance humaine réelle. Si nous tenons que nous ne pouvons connaître immédiatement que les idées il faut alors admettre que nous n'avons pas de connaissance immédiate des objets. Mais telle n'est pas la connaissance dont nous avons l'expérience. L'ami que je connais n'est pas le contenu de mon expérience, mais il est certainement « l'objet de ma pensée et l'objet unique de ma pensée ». Grâce aux « idées, c'est à lui que je pense et lui que je signifie... Dire que mon ami est l'objet direct de ma pensée, et dire que je pense à lui directement me semblent des propositions identiques »[48]. De même dans la perception ; comme un ami est devant moi et que je le perçois, il n'est pas réduit « à n'être qu'un de mes états psychiques ». Dans la perception, « les yeux, les nerfs et les centres cérébraux sont des instruments de la vision directe »[48].

48. *Ibid.*, p. 103.

En résumé, le Réaliste Critique reconnaît qu'il y a dans la connaissance humaine beaucoup d'ignorance, d'erreur et d'illusion ; cependant il y a aussi beaucoup de vérité en laquelle nous pouvons nous fier. Ainsi 1) y a-t-il « d'autres esprits », « il y a aussi des entités physiques existantes indépendemment des esprits qui les connaissent » ; 2) quand notre organisme fonctionne normalement « nos perceptions nous renvoient à des entités existantes auxquelles elles correspondent » ; 3) « nous pouvons faire de ces entités les objets de nos pensées, et arriver à des conclusions à leur sujet qui sont vraies et qui méritent le nom de connaissance »[49].

La connaissance humaine : La connaissance humaine est une connaissance non pas d'idées (Locke), mais d'objets : « nous *connaissons* des objets physiques, ...... nous *n'intuitionnons* que des contenus »[50]. C'est une connaissance *directe*, bien qu'elle ne soit pas intuitive et qu'il y ait dans l'esprit « beaucoup d'activité construisante »[51]. En réfléchissant on voit que « l'intuition » n'est pas possible. Les objets sont indépendants de moi et ne me sont pas *immédiatement* présents ou intuitionnés. L'objet, sans être intuitionné, est cependant connu directement.

> Le contenu a une valeur cognitive.... Le contenu se rapporte à l'objet..., il a une sorte d'identité révélatrice avec l'objet,... il contient sa structure, sa position et ses changements.[52]

Les relations impliquées dans la connaissance : Tout en admettant que les choses existantes exercent une causalité sur les organismes, le Réalisme Critique fait remarquer que c'est le connaissant qui choisit la chose connue comme objet. Mais cette connaissance n'affecte en aucune façon l'existant. Il ne faut donc pas parler d'une « relation cognitive » qui « lierait passivement l'organisme à une chose connue »[53]. C'est plutôt « un contenu et une prétention » — c'est une fonction et une activité de l'organisme connaissant.

49. *Ibid.*, p. 105. — 50. *Ibid.*, p. 193. — 51. *Ibid.*, p. 194.
52. *Ibid.*, p. 198. — 53. *Ibid.*, p. 214.

Mais que saisissons-nous dans l'objet ? Le réalisme critique refuse ce qu'il pense être la matière et la forme aristotéliciennes[54], mais dit en même temps que l'objet connu est « une matière informée ». De plus, l'objet lui-même, son être, ne peut pas entrer dans l'esprit et ils concluent donc que c'est la « forme » que l'on saisit. Cette conscience « est la possession reconnue par l'esprit de la *forme* de la chose[55]. Les Réalistes Critiques eurent immédiatement à faire face à beaucoup d'objections et de difficultés. De l'exposé que nous en avons donné ressortent certaines ambiguïtés. Ainsi ils ont affirmé que seule l'*essence* est *donnée* ; que l'existence est du surajouté. Mais ils tiennent en même temps que lorsque nous avons l'expérience d'un donné, nous trouvons que l'existence de l'objet est si intimement liée à ce donné que nous devons les distinguer soigneusement si nous voulons séparer l'illusion et la vérité. De plus, ayant affirmé l'existence d'une coupure entre l'esprit et l'objet, ils ont cherché un « pont » qui la surmontât. Ils l'ont trouvé dans l'instinct ou dans la croyance, ce qui semble donner à la connaissance un caractère inférenciel — ce qu'ils avaient cherché à éviter. La difficulté vient de ce fait qu'ils parlent d'une perception directe des *essences* ou *complexes caractéristiques* et aussi d'une perception directe des objets. Il n'est sans doute pas facile d'exprimer par des mots toutes les nuances requises par une théorie de la connaissance ; cependant ces penseurs semblent bien avoir manqué sur ce point de cohérence ou d'une analyse suffisamment poussée. Il semble que pour eux ces donnés sont des objets perçus ou connus directement ; ils contredisent ainsi leur affirmation expresse que ces essences ne sont pas des « existences ». En voulant éviter les difficultés qu'entraînait l'identité physique de la conscience avec l'objet selon les Néo-Réalistes, ils ont abouti à une position très proche de la théorie représentative de la connaissance. Ils n'ont pas non plus tiré au clair leur doctrine que les essences sont et doivent être différentes de l'objet connu et en même temps doivent être identiques avec l'essence de l'objet.

54. *Ibid.*, p. 218. — 55. *Ibid.*, p. 218.

## LES RÉALISTES CONTEMPORAINS

Ce troisième groupe l'emporte beaucoup sur les précédents. Ils sont sévères pour la pensée contemporaine.

> Des manières de penser subjectivistes, irrationnelles et relativistes ont été propagées par des philosophies anglo-américaines influentes ; elles sont en contradiction avec l'expérience et ont un effet nocif sur la culture.[56]

L'erreur a été de négliger non seulement l'objectivité des structures existant indépendamment et au moins partiellement connaissables, mais aussi le fait que « les normes ne sont pas exclusivement faites par l'homme. Il y a des normes réellement fondées sur la nature »[56].

Pour être complet il faudrait parler de la métaphysique de ces réalistes contemporains puisqu'ils attribuent justement au défaut de métaphysique l'échec des réalistes précédents. Il faudrait pour cela étudier longuement leurs ouvrages. Nous ne parlerons ici que de leur théorie de la connaissance pour laquelle deux livres sont de première importance : *Introduction to a Realistic Philosophy*[57] et *The Return to Reason*[58] avec sa *Platform of the Association for Realistic Philosophy*.

En métaphysique ils tiennent qu'il existe des êtres réels et substantiels dans le monde, et aussi des relations réelles et extramentales. En épistémologie ils affirment qu'on peut connaître ces êtres et ces relations. Ils insistent sur l'intentionnalité de la connaissance, l'esprit étant à la fois existentiellement divers et formellement identique avec ce qui est connu. Voyons ce qu'en dit le Dr Parker.

L'étude scientifique de la connaissance a pour objet les actes de connaissance dont nous avons l'expérience concrète.

> Le caractère le plus primitif de tout acte de connaissance, tel qu'il se présente à notre inspection, est le fait qu'il a toujours un *objet différent de lui-même.*[59]

56. John Wild (ed.), *The Return to Reason : Essays in Realistic Philosophy*, Chicago, Regnery, 1953, p. v.
57. John Wild, *Introduction to Realistic Philosophy*, New York, Harper, 1948.
58. Cf. note 56.
59. *The Return to Reason*, p. 152.

Tel est le donné qu'il nous faut soumettre à l'analyse. Trois éléments s'y révèlent : 1) la *diversité* aussi bien que 2) l'*identité* de la connaissance et du connu et 3) l'*indépendance* apparente de l'objet par rapport à la conscience. Les Néo-Réalistes ont insisté sur 3) et 2) mais négligé 1), tandis que les réalistes critiques ont insisté sur 3) et 1) et négligé 2). La tâche qui s'est imposée au dernier groupe des Réalistes a été de réconcilier l'identité avec la diversité et aussi d'expliquer la possibilité de l'erreur.

INDÉPENDANCE : L'indépendance de l'objet connu signifie qu'il n'acquiert aucune nouvelle relation par le fait d'être connu, que l'acte de connaissance est une activité immanente ne produisant de changement qu'à l'intérieur de la faculté connaissante et aucunement une propriété réelle dans l'objet, comme c'est le cas pour l'activité transitive.

IDENTITÉ :

> L'identité de la connaissance et de la chose connue est une affirmation immédiate et universelle de la conscience. [60]

Cela ne requiert donc pas de preuve directe ; mais on peut l'établir indirectement en montrant que, en refusant cette identité, la théorie de la « copie » détruit la possibilité même de la connaissance. Si, en effet, nous ne percevons que la « copie » des choses, nous ne les connaissons pas ; et nous ne connaissons même pas une idée, parce que « l'idée qui est connue est certainement distincte de l'acte par lequel elle est connue » [61] ce qui repose le problème. L'identité ainsi requise ne peut être qu'immatérielle. Deux choses physiques et matérielles peuvent être semblables, mais non pas identiques au sens de l'identité propre à la connaissance. L'auteur en conclut non seulement que cette identité est *non-physique* ou *immatérielle* mais aussi qu'il *doit* y avoir un mode immatériel d'être.

> La connaissance est nécessairement réelle... La connaissance implique nécessairement une identité avec l'objet connu. L'identité implique nécessairement un mode immatériel d'être, puisque deux êtres matériels ne peuvent jamais être identiques. Il y a donc un mode d'être immatériel qui constitue l'essence nécessaire de la connaissance. [62]

60. *Ibid.*, p. 156. — 61. *Ibid.*, p. 157. — 62. *Ibid.*, p. 158.

On voit que l'épistémologie présuppose la métaphysique, puisque l'être immatériel est un mode d'être, ce qui relève de la métaphysique.

Les trois caractères mentionnés plus haut et qui appartiennent à l'être immatériel peuvent se résumer dans la notion d'*intentionnalité*.

> Dire que la conscience est intentionnelle c'est dire simplement qu'elle est identique avec quelque chose qui est différent d'elle et qui au moins à première vue est indépendant d'elle. [63]

L'être intentionnel est un acte relationnel véritablement immanent et qui se porte vers un objet sans aucunement le modifier. Cela est quelque chose d'unique, nous ne trouvons rien de pareil dans le reste de notre expérience ; on ne peut donc le décrire que comme un acte produisant une relation d'identité entre le connaissant et le connu, acte immatériel et qui « permet à son agent de dépasser les limites spatio-temporelles qui enserrent son être physique » [63].

DIVERSITÉ : Qu'il ne soit pas facile d'expliquer l'accord de l'identité et de la diversité, c'est ce que montrent les erreurs du représentationalisme (dualisme) et de l'idéalisme (monisme), qui ont tous deux souligné un aspect à l'exclusion de l'autre. Cependant les deux caractères sont donnés dans l'expérience de la connaissance et par conséquent s'accordent en pratique. Voici comment les réalistes l'expliquent.

1) Il ne suffit pas de dire que la connaissance et l'objet sont identiques *non physiquement* et différents *physiquement*, car a) ils ne sont pas deux choses *physiques* qui seraient physiquement différentes et b) il faut une réponse plus spécifique qui tienne compte par exemple de la composition d'essence et d'existence dans les choses.

2) Ensuite, dire que « la diversité entre la connaissance et la chose connue consiste entre une différence entre l'essence et l'existence » [64] nous ramène à la théorie représentative de la connaissance et est absolument incompatible avec le caractère donné d'identité.

3) On devrait conclure, semble-t-il, que *ce qui* est connu est identique avec *ce qui* est, tandis que la connaissance et

63. *Ibid.*, p. 159. — 64. *Ibid.*, p. 161.

l'objet sont deux existants différents ; c'est-à-dire qu'il y a une identité *essentielle* et une diversité *existentielle*. Mais il y a là une difficulté : la connaissance requiert l'identité et alors si les deux termes sont existentiellement *différents*, nous ne pourrons jamais connaître les existants en tant qu'existants et il en suivrait ce dilemme :

> Ou bien la connaissance et la chose connue sont différentes existentiellement, et alors nous ne pouvons jamais connaître l'existence et les existants, ou bien la connaissance et la chose connue sont existentiellement identiques... et dans ce cas on rejette la diversité qui a été reconnue plus haut comme un fait. [65]

Voici l'essentiel de la solution : la connaissance est de par sa nature un *acte relationnel* et non pas simplement l'un de deux termes indépendants. La connaissance doit donc toujours être considérée relationnellement, et non pas comme une entité « absolue ». En tant que relation la connaissance comprend quatre éléments : un sujet, le fondement, la relation elle-même, et le terme. Evidemment le fondement et le terme sont identiques au sens où la connaissance implique l'identité ; mais ils sont différents en ce sens que l'un est le fondement et l'autre le terme d'une relation. L'objet connu est le terme, il n'est pas le sujet, le fondement ou la relation, ni la connaissance. Ainsi l'objet connu est un *élément* de cet acte relationnel. Comme tel il est totalement *identique* avec la connaissance « en tant qu'il est le terme », mais il est différent de la connaissance « parce qu'il n'est pas les autres éléments de la connaissance » [66].

Si la connaissance et l'objet connu sont considérés comme deux « entités » ou « termes » d'une relation, on ne pourra jamais connaître une chose existante, puisqu'une pareille entité « exclut » l'autre et qu'il ne peut jamais y avoir d'identité entre elles. Mais, puisque la connaissance est

> un acte (immatériel) relationnel d'identité, il n'y a plus de raison de nier qu'elle peut se terminer dans l'autre existant identique sans *être* l'existence même de cet existant. [67]

Dr. Parker échappe ainsi au dilemme proposé plus haut : l'idée et son objet sont à la fois essentiellement et existentiellement identiques et différents, mais dans des sens divers.

65. *Ibid.*, p. 163. — 66. *Ibid.*, p. 164. — 67. *Ibid.*, p. 165.

Finalement « la conscience est essentiellement un acte relationnel immatériel et immanent se terminant dans une essence existante » [68].

Avant de s'occuper de la vérité et de l'erreur, et plus spécialement de l'erreur, puisque l'explication de l'erreur a été l'écueil sur lequel ont échoué les réalistes précédents, l'auteur analyse brièvement les deux types d'actes de connaissance, sensible et rationnel. La connaissance sensible nous donne l'existant physique actuel, tandis que « la raison seule saisit ce qui est commun, l'universel, le stable qui est la condition essentielle de la connaissance communicable et scientifique » [69]. Connaissance sensible et connaissance rationnelle ont le même objet matériel mais des objets formels différents. De plus, tandis que la connaissance sensible saisit l'*individu qui* existe, « une essence ou des essences existant de quelque manière définie, quelque essence dans l'acte même d'exister » ne sont l'objet que d'un jugement de l'esprit.

VÉRITÉ ET ERREUR : Il est facile d'expliquer la vérité, puisque le jugement porte sur un acte d'exister tel qu'il est réellement ; mais l'auteur s'occupe surtout du problème de l'erreur qui a créé tant de difficultés aux réalismes précédents.

Remarquons d'abord que toute proposition, vraie ou fausse, parce qu'elle est intentionnelle et relationnelle, « se rapporte à quelque chose, au terme en tant que terme » [70]. Cela vaut même d'une proposition fausse. Cependant le jugement ne se rapporte pas à son objet comme s'il dépendait de lui ; c'est-à-dire, dans le jugement l'esprit se rapporte au terme en tant que ce terme est indépendant de l'esprit. Dans le cas du jugement erroné, le terme n'est pas doué de cette indépendance, « il peut *être simplement* un terme », mais il est visé par le jugement comme s'il était réellement indépendant et c'est cela qui constitue l'erreur.

> ...Une vraie proposition prétend porter, et porte en effet, sur un acte d'existence indépendant, extérieur au jugement ; une proposition fausse ne fait qu'y prétendre sans y réussir. [71]

Cette solution implique que l'on distingue l'indépendance

68. *Ibid.*, p. 166. — 69. *Ibid.*, p. 167.
70. *Ibid.*, p. 171.
71. *Ibid.*, p. 172.

« réelle » de l'indépendance « prétendue ». Il est clair que la vérité exige une existence indépendante, réelle, de l'objet avec laquelle l'existence « terminale » est identifiée.

L'existence réelle, selon l'auteur, est prouvée par différentes vérifications, par exemple en contrôlant un sens par un autre ou un observateur par un autre, etc... Une autre méthode consisterait à réduire à l'absurde la contradictoire. Si la connaissance constitue ou transforme son objet, aucune connaissance véritable de l'objet lui-même ne serait possible mais seulement de cette entité nouvelle ou transformée. Or la connaissance véritable est un fait. Finalement

> l'indépendance réelle de ce qui est véritablement connu peut être expliqué... en disant, avec Aristote, que la relation du connaissant à l'objet connu n'est *pas mutuelle.*[72]

On pourra critiquer, dans ce développement d'une épistémologie réaliste, le rôle joué par « l'indépendance prétendue » (*presumptive independence*) du connaissant et du connu. L'auteur admet cette indépendance présumée comme partie du donné, dès le point de départ, et renvoie l'étude de l'« indépendance réelle » jusqu'à ce que, à la fin de son essai, il parle de la nature, de la vérité et de l'erreur. Cela ne semble pas très heureux. Bien qu'il soit vrai que l'ouvrage forme un tout et que ce qu'il discute à la fin ait un effet rétroactif sur tout ce qui est écrit, il semble cependant qu'il aurait mieux valu parler de l'indépendance réelle dès le début. Si on lui accorde ce qu'il affirme en commençant, et si on admet ainsi la possibilité d'acquérir une véritable connaissance, on s'attendrait à ce qu'il parlât aussitôt de l'indépendance réelle comme base de toute son enquête. Sa solution ne présuppose pas logiquement une analyse de la possibilité de l'erreur, laquelle pouvait venir plus tard. Ou même, puisque la vérité demande l'existence réelle de son objet, c'est l'erreur qui doit être expliquée à la lumière de l'indépendance réelle de l'objet et non vice versa. Ainsi tandis que l'indépendance réelle doit être établie avant que l'on puisse présenter une théorie cohérente de la vérité, la considération de l'erreur peut être renvoyée à plus tard, comme elle l'est en fait.

72. *Ibid.*, p. 174.

De plus, si on ne reconnaît pas dès le point de départ que l'indépendance réelle est exigée par la possibilité de la connaissance vraie, toute la discussion, semble-t-il, se mouvra jusqu'aux dernières pages sur un plan purement hypothétique. Si l'indépendance admise est uniquement « présumée », toute la discussion de l'identité et de la diversité entre le connaissant et le connu devient une discussion d'une identité « présumée » et d'une diversité « présumée ». L'ordre suivant semblerait plus cohérent et plus logique : 1) l'existence de la connaissance vraie, 2) l'indépendance présumée et l'indépendance réelle, 3) l'identité, 4) la diversité et leurs relations mutuelles, 5) l'explication de la vérité et la possibilité de l'erreur à la lumière des considérations précédentes. Dans l'ensemble, il faut reconnaître que, par leurs analyses de la théorie de la connaissance, ces Réalistes contemporains ont largement dépassé les Réalistes américains précédents ; la seule chose qu'ils aient en commun c'est d'admettre qu'il existe un objet de connaissance existant indépendamment. On est heureux de rencontrer des penseurs qui acceptent de considérer les donnés de la connaissance tels que les livre l'expérience concrète, et de les analyser sans idées préconçues qui excluraient, ou directement ou indirectement, un élément essentiel à la connaissance. Nombre de leurs affirmations rejoignent ce que saint Thomas a dit sur l'immatérialité et la connaissance dans la *Somme Théologique*, I, q. 14, a. 1. Un très bon travail a été accompli pour tirer au clair les éléments de la connaissance et montrer qu'elle consiste en un acte relationnel d'identité ; cela aide aussi à comprendre la nature de l'erreur.

**Reginald F. O'NEILL S. J.**
Weston College, U.S.A.

# LE RÉALISME MÉTAPHYSIQUE ET LA LOGIQUE INTENTIONNELLE DE HENRY VEATCH

Pendant le dernier demi-siècle, pragmatisme et empirisme ont dominé la philosophie aux Etats-Unis. Habituellement l'empirisme s'est présenté comme un phénoménisme, souvent comme un positivisme antimétaphysique. De nos jours ce positivisme s'est préoccupé de sémantique et d'analyses du langage ; il a pris souvent la forme d'un positivisme logique. Aussi s'est-on largement intéressé à une logique purement formelle, spécialement à une logique mathématique ou symbolique. Beaucoup de nos contemporains réduisent la philosophie à une analyse logique des énonciations.

Pareille attitude antimétaphysique n'a cependant jamais été universelle. Même sans tenir compte des catholiques, professeurs de philosophies en de nombreuses institutions, séminaires, collèges et universités, beaucoup de philosophes américains ont refusé de se laisser entraîner par le courant positiviste ; la conviction que nous pouvons connaître le réel tel qu'il est, a orienté leurs efforts philosophiques.

Pendant les quinze dernières années l'intérêt pour la métaphysique n'a fait que croître. Une preuve en est la *Review of Metaphysics* que Paul Weiss, de Yale University, a fondée en 1947 et dirige encore. En 1950 fut constituée la *Metaphysical Society of America* sous l'impulsion de Paul Weiss qui en fut le premier président. W. E. Hocking, W. H. Sheldon, E. S. Brightman et I. Jenkins en furent les premiers conseillers. Cette société s'est recrutée parmi des idéalistes, des personnalistes, des platoniciens, des aristotéliciens, des thomistes, des existentialistes et des pragmatistes modérés. Elle s'est développée avec succès ; actuellement tous les courants philosophiques y sont représentés, sauf peut-être l'empirisme radical et le positivisme logique.

Déjà en 1948 une *Association for Realistic Philosophy* avait été fondée par plusieurs philosophes qui se sont fait remarquer dans la *Metaphysical Society* et par une défense vigoureuse de la valeur et de la nécessité de la métaphysique. Le réalisme propre à ce groupe ne se limite pas à l'épistémologie, comme il en était du Néo-Réalisme de la seconde décade de ce siècle et du Réalisme Critique de la troisième décade ; il est fortement métaphysique dans ses fondements et s'ouvre sur une très large perspective qui englobe presque tous les problèmes philosophiques. Voici ses thèses fondamentales :

I. — *En métaphysique* :

1. L'être ne peut se réduire soit à l'être matériel soit à l'être immatériel.
2. L'expérience prouve que ces deux modes d'être existent dans le monde.
3. Ce monde consiste en entités réelles, substantielles, existant en elles-mêmes et ordonnées l'une à l'autre par des relations réelles et extramentales.

II. — *En épistémologie* :

Ces entités et relations réelles, en même temps que les œuvres de l'homme, peuvent être connues par l'esprit humain telles qu'elles sont en elles-mêmes et peuvent être l'objet de satisfactions esthétiques.

III. — *En philosophie pratique* :

Pareille connaissance, spécialement celle de la nature humaine, peut nous donner des principes immuables et assurés pour diriger l'action de l'individu et de la société.

IV. — *En histoire de la philosophie* :

Des vérités importantes sont contenues dans la tradition classique de la philosophie platonicienne et aristotélicienne.

Ces doctrines sont proposées comme *theses for critical clarification and defense*. Il ne faut pas croire que tous ceux qui acceptent cette position commune l'interprètent de la même façon. Tous ne se réclament pas non plus de la même tradition, bien qu'Aristote semble avoir été l'influence dominante. Certains dépendent beaucoup de saint Thomas d'Aquin, encore qu'ils soient plus aristotéliciens que thomistes, ainsi qu'ils l'expriment eux-mêmes. Il est intéressant de remarquer que presque tous les membres de ce groupe ne sont pas des catholiques et n'enseignent pas dans des universités catholiques.

Le résultat le plus tangible du travail de l'Association a été un volume écrit en collaboration, *The Return to Reason*, publié en 1953[1]. Parmi les articles qu'il contient indiquons ceux de John Wild (l'éditeur), Oliver Martin, Francis Parker, Manley Thompson, Henry Veatch et Eliseo Vivas. On y trouve des discussions sérieuses des problèmes fondamentaux. Les positions adoptées sont proches de la scolastique mais la manière de les aborder et la terminologie sont différentes ; pour cette raison, et aussi parce que les auteurs sont en contact avec la philosophie contemporaine, ces essais, qui stimuleront un philosophe scolastique, agiront plus efficacement sur la pensée contemporaine que des traités scolastiques.

John Wild, dont l'influence dans le groupe est dominante, a publié en 1948 une *Introduction to Realistic Philosophy*[2]. Tout en se présentant comme un manuel d'introduction à la philosophie, cet ouvrage en déborde le cadre. Il expose assez largement l'éthique, la politique, la philosophie naturelle et la psychologie s'accordant avec le « réalisme classique » défendu par l'Association. Les sources les plus fréquemment indiquées dans les lectures qu'il propose à la fin de chaque chapitre sont Platon, Aristote et saint Thomas d'Aquin.

Wild a proposé aux autres de composer des manuels couvrant les différentes parties de la philosophie (métaphysique, philosophie de la nature, anthropologie, éthique et logique) où serait exposé systématiquement le réalisme classique. Henry

1. *The Return to Reason*, ed. John Wild (Chicago, Regnery, 1953), 357 p. Toute la doctrine fondamentale, qui comprend une explication des thèses, est donnée en appendice à cet ouvrage, p. 357-63.

2. New York, Harper and Brothers (xi + 516 p.). L'auteur a exposé brièvement ce qu'il entend par réalisme dans son article *What Is Realism ?*, in *Journal of Philosophy*, XLIV (1947), p. 148-58. Quelques autres ouvrages par Wild : *George Berkeley, a Study of His Life and Philosophy* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1936) ; *Plato's Theory of Man* (Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1946) ; *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law* (Chicago : University of Chicago Press, 1953) ; *The Concept of the Given in Contemporary Philosophy*, in *Philosophy and Phenomenological Research*, I (1940-41), p. 70-82 ; *On the Nature and Aims of Phenomenology*, *Ibid.*, III (1942-43), p. 85-95 ; *An Introduction to the Phenomenology of Signs*, *Ibid.*, VIII (1947-48), p. 217-33 ; *A Realistic Defense of Causal Efficiency*, in *Review of Metaphysics*, II (1948-49), N° 8, p. 1-14 ; *The New Empiricism and Human Time*, *Ibid.*, VII (1953-54), p. 537-57.

Veatch, de Indiana University, qui s'est occupé depuis longtemps de logique et a écrit beaucoup d'articles sur ce sujet, spécialement dans les revues philosophiques catholiques, *The Modern Schoolman, The Thomist*, et *The New Scholasticism*, s'est chargé de la logique. Qu'on lui ait confié l'article sur l'aristotélisme dans l'ouvrage *A History of Philosophical Systems*[3] indique quelles sont ses idées et sa réputation. Son manuel devait exposer une logique conforme au réalisme philosophique et donc, semble-t-il, plutôt aristotélicienne que la logique symbolique et mathématique moderne. En cours de composition, Veatch s'est persuadé de plus en plus de la nécessité de défendre la logique aristotélicienne contre son concurent moderne. Mais, gêné par des difficultés sur l'interprétation historique de la doctrine d'Aristote, et parce qu'il s'intéressait davantage à la doctrine telle qu'il la concevait que dans l'interprétation historique d'Aristote, il consacra ses efforts à établir les positions fondamentales d'une logique réaliste. Au lieu du manuel proposé et déjà à moitié écrit, il donna un livre assez différent et profondément philosophique, publié en 1952 sous le titre *Intentional Logic*[4]. C'est jusqu'ici le principal ouvrage de Veatch.

Comme l'indique le titre, il s'agit essentiellement du rôle de l'intentionnalité en logique, tout au moins dans la logique telle que Veatch la conçoit et telle que, affirme-t-il, elle doit être pour s'accorder avec une philosophie réaliste. Il part de deux prémisses principales (comprises dans la position fondamentale de l'*Association for Realistic Philosophy* et dont il ne se préoccupe pas de donner ici la preuve) : 1) Il y a dans le monde des êtres et des relations réels indépendamment de la connaissance qu'on en a et 2) ils peuvent être connus comme ils sont en elles-mêmes[5]. A partir de là il démontre que la connaissance qui est toujours connaissance *de* quelque chose et n'a pas simplement elle-même pour objet, est dirigée et orientée vers un objet différent d'elle-même et au moins ultimement vers le réel. L'intentionnalité est cette orientation essentielle vers l'autre. Les

3. Ed. Vergilius Ferm. New York : The Philosophical Library, 1950.
4. New Haven, Yale University Press ; and London, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press (xxii + 440 p.). On trouve dans la préface, p. vii-ix, des détails sur la genèse de l'ouvrage.
5. Cela est plus explicite dans *For a Realistic Logic* dans *The Return to Reason*, p. 178.

réalistes du groupe auquel Veatch appartient insistent vigoureusement sur l'intentionnalité de la connaissance[6] ; cette intentionnalité est pour Veatch la clef de la logique. La logique est un moyen d'orienter la connaissance vers son but. Elle est un instrument de connaissance. Mais puisque, selon les réalistes, la connaissance est orientée vers un objet différent d'elle-même et donc est intentionnelle, la logique doit participer de sa nature intentionnelle, et être elle-même, en son orientation dernière, totalement et essentiellement intentionnelle.

L'auteur s'est beaucoup servi de l'*Ars Logica* de Jean de Saint Thomas et reconnaît sa dette. Mais son œuvre est personnelle, malgré certaines ressemblances avec la vieille logique scolastique.

L'ouvrage est une comparaison entre la logique intentionnelle et la logique mathématique moderne. La première partie considère en général la notion d'intention et son rôle en logique. La seconde examine chaque type d'intention logique : le concept, la proposition, et l'argumentation.

Dans la première partie, Veatch examine d'abord brièvement l'intentionnalité de la connaissance, telle que le réaliste la conçoit, indiquant que la connaissance est « une identité formelle entre le connaissant et la chose connue ». Puisque l'identité est une relation, la connaissance comprend nécessairement une relation d'identité. « Le réalisme comporte une relation cognitive d'identité ; et pareille relation d'identité comporte le réalisme » (p. 9). Il considère ensuite les instruments de la connaissance, divers selon les différents genres d'actes cognitifs : concepts dans l'appréhension, propositions dans le jugement, argumentations dans le raisonnement ou l'inférence. Comme instruments de connaissance ils « prennent en eux-mêmes le réel comme leur contenu lui-même » (p. 10). Ils sont les moyens par lesquels se réalise la relation cognitive d'identité entre le connaissant et la chose connue. Mais quel genre de réalité possèdent-ils en eux-mêmes ? Evidemment ils ne sont pas des êtres appartenant au monde réel et existant indépendamment de la pensée ; ils « n'ont pas d'existence sinon à l'intérieur du comportement cognitif

6. Cf. Harmon Chapman, *Realism and Phenomenology*, in *The Return to Reason*, p. 22-35 ; John Wild, *Phenomenology and Metaphysics*, *Ibid.*, p. 44-46 ; Francis Parker, *Realistic Epistemology*, *Ibid.*, p. 157-66, 171-72; John Wild, *Introduction to Realistic Philosophy*, p. 407-12, 435-36, 448.

humain » (p. 11). Ils sont donc ce que les scolastiques appellent « des êtres de raison ». Ils doivent être des intentions puisqu'ils amènent à la connaissance d'une chose différente d'eux-mêmes. Ils sont aussi des signes, car un signe est « tel qu'il représente une chose différente de lui-même à une faculté connaissante ». Ils sont des signes non pas « instrumentaux » lesquels, pour pouvoir signifier, doivent être saisis d'abord en eux-mêmes, mais « formels, dont toute la nature et tout l'être consistent simplement à représenter, à indiquer ou à signifier quelque chose d'autre » (p. 13).

Trois conditions, selon Veatch, distinguent le logique du réel (p. 16-17) : 1) le logique est intentionnel, le réel ne l'est pas ; 2) le réel est indépendant de la connaissance humaine, le logique n'a d'existence que comme objet de la pensée ; 3) le réel est une « première intention », c'est-à-dire l'objet « tel qu'il est en lui-même et indépendamment de la connaissance » ; tandis que le logique est une « intention seconde », c'est-à-dire l'objet « précisément comme objet de connaissance et en tant qu'il est connu ». Veatch attribue cette distinction aux scolastiques. Mais il faut remarquer que, selon la doctrine scolastique traditionnelle, les premières intentions sont non pas les êtres réels mais les concepts ou les intentions qui représentent directement le réel, et les secondes intentions sont non pas simplement des concepts ou des intentions, mais ces concepts ou ces intentions qui représentent, avec les natures réelles, les conditions appartenant aux natures réelles dans la pensée par le fait qu'elles sont connues. C'est parce qu'il se sépare ainsi des scolastiques que Veatch peut dire « seules ces secondes intentions sont intentionnelles » (p. 17). Dans une note à ce sujet il étend la distinction des intentions premières et secondes aux actes de tendre, les distinguant selon leurs objets, mais identifiant maintenant des premières intentions avec *first tendings* (p. 399-400). Il ne distingue pas entre *concepts* directs et *concepts* réflexes.

En expliquant la base de sa logique réaliste il affirme fortement qu'elle est fondée sur la métaphysique. Parce que la connaissance est essentiellement orientée vers l'être et le réel, « une logique intentionnelle trouve sa garantie non pas en elle-même mais dans la capacité de ses instruments à représenter le réel. En ce sens, on peut dire que la logique présuppose la métaphysique et en attend sa justification »

(p. 18). Accordons à Veatch qu'il est parfaitement vrai que la nature des choses conditionne la connaissance que nous en avons ; mais il devrait reconnaître aussi que notre connaissance dépend de notre nature humaine et de la nature de nos opérations cognitives. Il faut donc tenir compte non pas seulement, avec Veatch, des fondements métaphysiques, mais aussi des fondements psychologiques de nos instruments de connaissance. La logique repose ainsi sur la psychologie tout autant que sur la métaphysique.

Parce que la logique s'occupe des formes de pensée, lesquelles sont essentiellement relationnelles, Veatch met en garde contre deux erreurs : l'une de supposer que les formes logiques déterminent et informent le contenu de la pensée tout comme une forme physique informe la matière ; l'autre de croire que, parce que la logique s'occupe des formes et des relations intentionnelles, toutes les formes et les relations sont l'objet de la logique. Il faut dire au contraire qu'on ne considère ici qu'un genre de forme, de structure ou de relation. Les formes logiques sont des relations, et toutes les relations logiques sont ramenées par Veatch à la relation d'identité. Cette relation logique d'identité doit être distinguée de la relation cognitive d'identité qui la fonde ; car toute connaissance est une identification du connaissant avec la chose connue. Mais, ici encore, Veatch va trop loin : il maintient que « les relations d'identité intentionnelle (c'est-à-dire logique) sont les moyens nécessaires de la relation d'identité cognitive » (p. 24). Ceci ne peut guère être vrai de la connaissance sensible, en laquelle l'identité entre le connaissant et le connu n'est pas constituée par un processus réflexif tel que la logique l'implique. Et même, dans la connaissance intellectuelle, la simple appréhension directe ne présuppose pas des formes logiques à moins d'admettre avec Veatch que tous les concepts comme tels sont des entités logiques.

Pour montrer que les instruments logiques sont des relations d'identité Veatch argumente ainsi : « pour connaître ou comprendre quelque chose il nous faut *le* connaître ou *le* comprendre en termes de *ce qu'*il est... De plus pour *le* comprendre par *ce qu'* il est, nous devons, au moins intellectuellement, séparer ce que la chose est de la chose elle-même ; et, ayant ainsi séparé les deux, nous devons les réunir immédiatement en reconnaissant que la chose en ques-

tion est ce qu'elle est » (p. 24). Une brève analyse applique cette théorie de la relation d'identité à chacun des trois instruments logiques. Un concept universel est une relation d'identité entre un *what* (un *quid*, une essence) et les sujets individuels possibles de ce *what*. Une proposition est une relation actuelle entre un *what* et un être connu comme étant le sujet actuel de ce *what*. Et un syllogisme est une relation de triple identité.

Cette réduction de toutes les intentions logiques à la relation d'identité est importante. Veatch la propose avec hésitation ; le terme d'identité a reçu tellement de sens que l'on peut craindre confusions et erreurs. De plus il pense être le premier logicien à avoir expliqué de cette façon les formes logiques. Il y a longtemps que les logiciens scolastiques ont reconnu que les propositions sont des relations d'identité. Pareillement les syllogismes ont été regardés comme des relations médiates d'identité, les extrêmes (le grand et le petit termes) s'identifiant grâce au moyen terme ; on considère communément que les syllogismes affirmatifs reposent sur le principe que « deux choses identiques à une troisième sont identiques entre elles ». Mais c'est bien rarement que les logiciens ont interprété l'intention d'universalité comme une relation d'identité, et plus rarement encore a-t-on expliqué ainsi toutes les intentions logiques. Cependant Veatch présente un bon argument pour interpréter ainsi les intentions logiques ; et il semble que l'on doit lui donner raison, pourvu que l'on sauvegarde la variété des relations d'identité pour tenir compte des différences entre les divers types d'intentions logiques.

Après cette théorie sur la nature des entités logiques, Veatch examine la logique symbolique ou mathématique moderne, spécialement du point de vue de l'intentionnalité. Tout d'abord il trouve que la logique moderne néglige complètement l'intentionnalité et ne distingue pas entre les formes et structures intentionnelles d'une part et non-intentionnelles d'autre part. Par suite elle confond le réel et le logique. La logique mathématique ne distingue pas entre les formes ou les relations imposées par la pensée à ses objets et les formes ou les relations des choses. Elle prétend s'occuper de « toutes formes, structures et relations, pourvu qu'elles soient d'une généralité suffisante » (p. 30), et se propose de déterminer « un système universel des ordres

possibles » ou des « formes en général de connexion » possibles. La logique moderne est mathématique, et on pense couramment que les mathématiques constituent une théorie générale des relations. En cela la logique moderne ne distingue pas les relations logiques et les relations réelles, mais elle cherche à établir des structures relationnelles généralisées. Non seulement elle s'occupe de relations réelles, mais même elle traite les relations logiques de la même manière que les relations réelles. Ainsi la formalisation poursuivie par la logique moderne n'est pas une analyse des structures de la pensée mais plutôt une généralisation du contenu de la pensée.

De plus, selon Veatch, la logique mathématique s'appuie entièrement sur les signes instrumentaux et néglige complètement les signes formels. Cela, il le conclut de l'affirmation de logiciens comme Russell et Wittgenstein, qu'un signe doit être de même nature que la chose ou le fait signifiés ; or les signes instrumentaux, tels que Veatch les interprète, sont fondés sur la similitude, tandis que les signes formels sont fondés sur l'identité.

La première partie de l'*Intentional Logic* qui ne constitue qu'un cinquième du livre est de beaucoup la plus importante car elle propose et développe le thème central, soit directement soit par contraste. La deuxième partie applique la doctrine générale à chacune des trois sortes d'intentions logiques : concepts, propositions, et argumentations. Chaque fois le développement est double : d'une part interprétation de l'entité logique selon une logique intentionnelle (on examine sa nature, on indique son fondement métaphysique, on montre son intentionnalité et on la réduit à une relation d'identité), d'autre part on examine la nature et la fonction de chaque instrument logique telles que les conçoit la logique mathématique.

Les concepts, nous dit-on, concernent le *what* ou les essences des choses et sont formés par abstraction à partir de l'expérience sensible. Les concepts analogues et universaux sont discutés, et les universaux sont reconnus être des relations d'identité.

Dans la logique mathématique on néglige les concepts et on les remplace par des classes ou des fonctions propositionnelles. On nous indique les présupposés nominalistes de ce procédé. Finalement on discute les fameux paradoxes

auxquels la logique aristotélicienne est supposée conduire et on s'efforce de montrer qu'ils ne s'appliquent pas à la logique intentionnelle.

Les propositions concernent le *that* des choses ; c'est-à-dire le fait que les choses sont ou qu'elles sont telles et telles. La structure relationnelle de la proposition est examinée et on montre son aptitude à désigner ou signifier l'existence. La composition des termes dans une proposition repose sur la composition de l'être. Finalement Veatch traite assez longuement de la signification et de l'importance de la propriété de propositions que les scolastiques appellent *suppositio,* ce qu'il traduit par *désignation.*

En ce qui concerne la logique mathématique Veatch examine d'abord la théorie de la structure relationnelle de la proposition et trouve que l'on confond structures réelles et structures logiques. Il discute longuement la théorie de la quantification. Enfin, il oppose à l'interprétation intentionnelle et trouve insoutenables deux théories différentes de la proposition : les propositions seraient des relations entre des classes et impliqueraient un rapport soit analytique soit synthétique entre des termes.

En discutant l'argumentation Veatch montre qu'elle est un moyen de rendre des propositions évidentes et l'instrument de démonstration par les causes. De même que le concept s'occupe du *what* et la proposition du *that,* l'argumentation s'occupe du *why* (pourquoi) des choses. Veatch montre la relation qu'il y a entre le syllogisme et la causalité et comment la relation de triple identité est apte à désigner ou signifier un processus causal réel. La discussion de l'argument inductif est assez courte et elle montre qu'induction et déduction sont complémentaires. Finalement les propositions composées sont insérées dans la doctrine générale sur l'argumentation.

En parlant de l'argumentation selon la logique mathématique Veatch montre d'abord que la transitivité y sert de principe d'inférence et que cela entraîne une confusion des relations logiques avec les relations réelles et vice versa. En ce qui concerne la prétendue formalisation de la preuve, il trouve que les logiciens mathématiques n'ont pas réellement formalisé la preuve elle-même mais n'ont fait que généraliser le contenu de la preuve. Finalement Veatch discute le calcul

des classes et le calcul propositionnel et y trouve à nouveau la confusion entre le logique et le réel.

Le but de l'*Intentional Logic*, on l'a vu, est de montrer le rôle central de l'intentionnalité tout comme les difficultés et les confusions dans lesquelles on tombe si on la néglige ; ce but est atteint avec succès. De tous les ouvrages de logique publiés aux Etats-Unis depuis vingt ans le plus important de ceux qui exposent le point de vue non symbolique et non mathématique est celui de Henry Veatch.

Depuis lors Veatch a publié deux études qui tiennent de près à son ouvrage principal. *The Return to Reason* (1953) contient un chapitre sur la logique intitulé *For a Realistic Logic*. En vingt-et-une pages[7] Veatch donne un bon résumé de la doctrine essentielle de l'*Intentional Logic*. C'est là une excellente introduction à la théorie logique de Veatch et que l'on peut lire utilement avant les développements plus étendus de l'*Intentional Logic*.

L'année suivante Veatch a donné l'*Aquinas Lecture* à l'Université Marquette de Milwaukee. Cette conférence intitulée *Realism and Nominalism Revisited*[8] n'est pas un nouveau résumé de la doctrine de l'*Intentional Logic* mais traite un point particulier dont cet ouvrage ne parlait que brièvement[9]. Il s'agit de la discussion parmi les logiciens modernes sur le réalisme et le nominalisme. Veatch tient que « l'opposition courante entre réalisme et nominalisme trouve en grande partie son explication, et peut-être même sa cause, dans l'usage non critique que font les logiciens modernes du... schéma... de la fonction et de l'argument » (p. 3). C'est Frege qui a introduit en logique ce schéma emprunté aux mathématiques. Une fonction est une structure constante fondamentale qui peut se compléter par des variables appelées arguments. Dans la proposition « César a conquis la Gaule » la partie « a conquis la Gaule » est regardée comme la fonction et « César » est l'argument. En elle-même la fonction est « non saturée » et peut être complétée ou saturée par divers arguments ; elle devient alors une proposition.

Le schéma de la fonction et de l'argument, prétend

7. P. 177-98.
8. Publié par Marquette University Press, 1954 (x + 75 p. — Texte : 51 p. ; Notes : 24 p.).
9. P. 111-13, 118-21.

Veatch, ne participe pas du caractère d'une intention logique, laquelle suit la considération par la raison des choses de la nature, est produite dans le processus de la connaissance et constitue un instrument ou un outil de connaissance.

Le schéma de Frege n'est pas intentionnel. Par exemple dans une proposition, selon l'analyse intentionnelle, le prédicat qui signifie le *what* d'une chose, se rapporte au sujet, lequel désigne la chose elle-même, par une relation d'identité. Mais dans l'analyse en fonction et argument, la fonction ne signifie pas que l'argument est et n'est pas identifiée avec l'argument. « A conquis la Gaule » n'est pas identifié avec « César ». Pareillement, dans la proposition « Milwaukee est au nord de Chicago », la fonction « au nord de » n'est pas identifiée avec les deux arguments « Milwaukee » et « Chicago », et ne signifie pas ce que sont les arguments. Selon Frege la fonction est l'ordre des parties dans un tout ; cela se rapporte non pas à l'ordre intentionnel des instruments logiques, mais à l'ordre réel des choses.

Or Veatch prétend que ce schéma non intentionnel de la fonction et de l'argument est au fond de l'opposition chez les logiciens, entre réalisme et nominalisme, et rend cette opposition à la fois inévitable et insoluble (p. 22-23). Puisque la fonction peut demeurer constante sous différentes variables, on regarde la fonction comme un universel ou une relation et les arguments comme des particuliers. La question se pose alors de savoir quelle est la signification et le statut de la fonction. Quelques logiciens, tels que Russell dans ses premiers écrits logiques, supposant qu'il doit y avoir une exacte correspondance ou isomorphisme entre le symbole et la chose symbolisée, ont affirmé que les fonctions ou les constantes logiques doivent avoir un statut indépendant des arguments par lesquels elles sont remplies. Ils donnent ainsi aux universaux un statut et une réalité indépendants des particuliers.

Tout réalisme extrême, remarque Veatch, a toujours provoqué une réaction et produit un nominalisme en sens contraire. Russell lui-même dans ses derniers écrits a douté de son réalisme et a cherché une *via media* entre le réalisme et le nominalisme. A des constantes purement logiques comme *ou* et *si* il accorde seulement une signification, et non pas une réalité qui leur corresponde. Mais cela ne l'a pas empêché, pas plus que d'autres comme Carnap, de croire que

des « mots descriptifs » comme *jaune* et *hydrogène*, qui appartiennent à l'élément fonctionnel des propositions, signifient des choses réelles. Mais beaucoup d'autres, comme Quine, ont absolument refusé d'accepter aucune espèce de réalisme (qu'ils désignent de façon assez méprisante comme « Platonisme ») ou de consentir à aucun compromis avec lui. Quine affirme qu'il n'y a pas de fonctions, qu'elles soient des « mots logiques » ou « des mots descriptifs », auxquelles une réalité réponde. Il admet que ces fonctions et tous les mots dont on se sert dans les propositions ont une signification, mais il nie qu'elles aient aucune *référence* réelle. Il n'accorde de référence réelle qu'aux arguments, et ceux-ci répondent à de purs particuliers sans aucun caractère universel. Il n'y a donc pas d'universels auxquels se référeraient soit fonctions soit arguments. Pareille position est celle d'un pur nominalisme.

La leçon que Veatch tire de ce conflit, c'est que le schème non intentionnel de fonction et d'argument rend inévitable l'alternative du réalisme ou du nominalisme extrêmes, puisqu'il ne distingue pas adéquatement entre l'être réel ou le fait qui est signifié et l'instrument logique par lequel il est signifié. Tout au contraire, une logique intentionnelle, faisant cette distinction, rend inutiles le conflit et le choix d'un membre de l'alternative. Elle permet de distinguer entre ce qui est signifié et la manière dont il est signifié, entre la manière dont quelque chose existe en soi-même et la manière dont elle existe dans la pensée.

Les écrits logiques de Henry Veatch (dont on peut attendre la suite, car l'auteur est encore jeune), nous offrent une exposition intelligible, une défense vigoureuse et un approfondissement de bien des notions de la logique scolastique antérieure et plus solide ; son *Intentional Logic* mérite de devenir un ouvrage classique en logique philosophique.

Le réalisme philosophique classique, dont la théorie logique de Veatch est une partie importante, est plein de vie et de force ; c'est un courant significatif de la philosophie américaine contemporaine, même si ses adhérents sont relativement peu nombreux.

**Robert W. SCHMIDT, S. J.**

West Baden College (Indiana)

# BULLETIN DE L'ACTUALITÉ PHILOSOPHIQUE

## UNE NOUVELLE INTERPRÉTATION DE SCHELLING (fin)

### PHILOSOPHIE DE LA CRÉATION [150]

Nous rappelons d'un mot à quel niveau se situe la réflexion de Schelling sur la Création : à la rencontre des deux philosophies négative et positive, au point d'émergence de la philosophie positive. Or l'index de la philosophie positive est la reconnaissance de la liberté divine transcendante. La théorie de la création est donc hardiment la théorie du Dieu créateur, de la création proprement dite, c'est-à-dire en acte : elle tente de montrer comment et pourquoi l'Etre Suprême, non pas produit un autre être [151], mais passe librement du Non-Etre, de l'inexistence, à l'Etre, en vertu de sa propre puissance (une *Herabsetzung* qui est *Selbstsetzung* et *Selbstverwirklichung)*, comment Il s'engage effectivement dans le cycle de la nécessité. Plus que jamais vaut ici ce que nous avons dit déjà de la notion de Dieu chez Schelling, et que Zeltner, par exemple, exprime excellemment : « Aucun concept n'a traversé autant d'avatars chez Schelling que le concept de Dieu. Son développement constamment enrichi peut donc justement tenir lieu de critère, pour montrer combien la pensée de Schelling a progressivement gagné en ampleur et en profondeur. C'est aussi un mètre pour évaluer ses tensions croissantes. Avec aucun autre concept

150. V. *Archives de Philosophie*, juillet 1958, p. 423-456. (*Errata* : p. 438, ligne 1, fin, lire *objectivé* au lieu de objectivité, p. 447, 4e l. : lire *s'expérimente* au lieu de expérimente, et *médiatisée* au lieu de médiatissée, p. 452, l. 1, lire *au* Moi, et non pas en Moi). Cf. pour ce §, Schulz, *Die Vollendung des deutschen Idealismus*, p. 187-259, p. 75 sq, 109 sq, 155-6.

151. Cf. Schulz, p. 139 : Dieu n'est pas introduit comme créateur posant.

on ne parvient dans l'histoire de son évolution à autant d'antithèses fécondes »[152].

Récapitulons l'*Ansatz* de la théorie de la Création. Pour l'idéaliste qu'est Schelling, il ne saurait consister à expliquer la pure facticité *(Dasshaftigkeit)* du monde, à chercher « l'origine ontique » : la réalité est là, et il serait superflu de le prouver[153]. Le recours à l'expérience est d'emblée au service de la raison. Il s'agit donc uniquement de rendre compte du monde dans sa nécessité, c'est-à-dire dans son essence. Encore une fois, la relation joue exclusivement entre Dieu et la Raison. La création au sens propre est création des essences, construction du « monde intelligible » ; c'est une création immanente[154], et la tâche de la raison vise à élucider ce rapport *possible* au monde, qui définit le Créateur. Il ne faut jamais perdre de vue que l'entreprise a lieu au sein de la raison, dont l'autre terme est Dieu.

Dieu est pure Transcendance intangible, avouée par la raison. Celle-ci échoue absolument à rendre compte d'elle-même et du monde, elle n'a pas de survol sur la nécessité en général et sur sa propre nécessité : la nécessité a la dureté adamantine d'un fait. Et cependant la raison, impuissante à répondre, ne peut s'interdire d'interroger sans cesse : pourquoi y a-t-il l'Etre ? pourquoi y a-t-il la raison ? C'est là son extase nécessaire. D'autre part, elle ne peut par hypothèse asservir à l'Anankè le Dieu inaccessible qu'elle a isolé par son propre reflux. La nécessité est nécessairement congédiée, la raison ne dicte pas de raisons à Dieu. Cependant le *pourquoi* de la question appelle une relation nécessaire.

Mais les éléments du problème mettent en présence les termes de la solution. La réponse énonce que Dieu passe librement du non-être à l'être. Il y a stricte corrélation, articulation réciproque, entre sa liberté qu'Il préserve et la nécessité qu'Il assume. C'est parce qu'Il est l'inexistence par essence, et par là seulement, qu'Il peut être *créateur,* c'est-à-dire se poser dans l'être comme *potentia existendi*[155] tout en restant la pure activité. Car Il n'est originellement que liberté intacte et toute suffisante, et donc rapport possible au monde et possibilité de ce rapport. De sorte qu'est évitée la ruineuse dichotomie qui, installant séparément et chacun pour soi Dieu et l'univers (l'universel), s'évertue en vain à les raccorder — comme aussi le pur arbitraire incontrôlable qui, chez Hegel par exemple, provoque la décision de l'Idée. Dieu et le monde, en effet, ne font qu'un : Dieu est la pure absoluité, et

152. ZELTNER, *op. cit.*, p. 234.
153. SCHULZ, p. 78 ; cf. p. 32.
154. *Id.*, p. 155-6. Cf. p. 189 : l'unique création est *vor-ichlich.*
155. *Id.*, p. 78.

Il dépasse en soi cette absoluité, la création est immanente, intra-divine [156]. Mais, *se* posant dans le monde, Il reste en même temps au dehors, ainsi seulement Il est pure activité, actif par essence. La création est une action effective de Dieu, librement accomplie : elle suppose, bien entendu, pour être conçue, le renversement de la nécessité rationnelle et l'*Ohnmacht* de la raison. Le monde est l'extase de Dieu [157], librement accomplie à l'inverse de l'extase de la raison qui est nécessaire. La raison décline dans l'être absolu, mais Dieu, Lui, peut le dépasser en Lui-même, et le poser comme monde hors de Lui. Autrement dit, la nécessité peut poursuivre et terminer, elle ne peut rien commencer ; seule la liberté peut commencer. Par là s'éclaire le rapport d'essence fondamental, d'intime nécessité, entre Dieu et le monde. Ni le panthéisme ni le théisme n'expliquent la création comme acte. Mais ce rapport de nécessité réelle (non de simple pensée) est la vérité du panthéisme. Il est conditionné par le passage de Dieu dans l'être, c'est-à-dire par la liberté de son acte ; car, pour que le monde et Dieu ne coïncident pas simplement, il faut sauvegarder l'intangible absoluité divine. C'est la vérité du théisme.

L'irréductibilité de la liberté et de la nécessité — l'impuissance de la raison — fait que la raison et le monde n'est pas Dieu, et que la raison ne repère qu'après coup, et à travers sa propre défaite, les effets de la création : elle récapitule, elle ne prévoit pas, c'est l'histoire qui instruit son procès. Nous sommes, nous l'avons dit, devant une philosophie mobile, à champ ouvert, et comme télécommandée. Mais, d'autre part, l'affinité nécessaire de la liberté et de la nécessité, dont la possibilité créatrice est la relation et le point d'attache, fait que la raison a *puissance* de comprendre, et qu'une spéculation sur Dieu préalable à toute pensée ne lui est pas forclose, et encore que la nécessité porte la trace de la liberté : le mouvement de l'univers est l'acte continué de la création ; pour reprendre une image connue de Bergson, c'est la main dans la limaille de fer, les lignes de force qui évoquent le geste initial. Que Dieu, du sein de sa liberté souveraine, ait mis en branle, actualisé son être possible, cela déjoue le pouvoir de la raison ; mais *ce qu'*Il a improvisé, la raison *peut* le repasser et le comprendre. Autrement dit, la corrélation de Dieu et de la Raison demeure toujours, et c'est intérieurement à elle qu'a lieu l'inversion des corrélats [158]. Cette formulation de Schulz est particulièrement nette : « Pour Schelling… le problème fondamental est : quelle est la situation de Dieu par rapport à la raison, qui se laisse expliciter en cosmos rationnel. Justement ce *Dasein*

156. *Id.*, p. 155. — 157. *Id.*, p. 79. — 158. *Id.*, p. 90.

de la raison comme raison ne doit lui-même être fondé que par Dieu, qui est plus et plus haut que la raison »[159].

Ceci répété, la philosophie de la création présente une difficulté particulière, car, à l'encontre de la philosophie de la Mythologie et de la Révélation, elle est dépourvue de toute confirmation directe par l'expérience, parce qu'elle ne s'accomplit pas dans la conscience de l'humanité comme l'*histoire* de la religion[160]. Toutefois Schelling échafaude une spéculation audacieuse qui l'apparente à une grande lignée de penseurs dont il clôt la liste[161].

La philosophie de la création commence par une reprise de la philosophie négative à un plan supérieur[162], puisqu'en l'absence de l'expérience, il s'agit d'exploiter la notion. La pensée effectue une « remontée transcendantale » *(transzendentaler Aufstieg)* vers ce qui est avant tout être et toute pensée : réminiscence de l'immémorial, retour à la pure automédiation. Pour désigner cette faculté de remémoration transcendante, Schelling a forgé l'expression connue qu'on trouve dans les *Weltalter : Mitwissenschaft mit der Schöpfung*. Ce n'est pas là une simple « réédition » de la philosophie négative[163]. Il s'agit que la pure potentialité d'être initiale ne trépasse pas dans l'avoir-été[164], ne sombre pas dans le « faux extatique » ou le « mauvais existant » aveugle, qu'elle garde indemne sa futuribilité, ou encore que Dieu reste « celui qui sera ». Or la première étape de la réflexion abolit, comme nous l'avons vu, en l'objectivant, l'Absolu *urständlich,* elle transit l'activité essentielle. La réaction ou la « crise » de la raison, sur la ligne de l'intuition intellectuelle radicalisée[165] — celle-ci est en effet le « fil rouge »[166] de toute la recherche qui aboutit à la philosophie positive —, forme la péripétie de l'extase, au saillant des deux philosophies. Mais, après cette défaite victorieuse, la constitution de la pure autodétermination, c'est-à-dire Dieu, se poursuit par une réflexion redoublée. Dégagée de la volonté d'emprise immédiate, la réflexion découvre ce qu'elle cherche, à savoir que la médiation est déjà incluse dans l'idée de l'Absolu, qu'Il est, dans le passage du pur absolu à son essence, l'essence se médiatisant, se réfléchissant (l'essence de l'Absolu est l'essence absolue). L'inversion des corrélats est effectuée. Il faut donc montrer maintenant l'automédiation, l'autoconstitution de l'Absolu, mais sans annuler

159. *Id.*, p. 156. Cf. p. 92 : « La pensée ne peut que présupposer, non pas fonder l'*Herabsetzung,* parce qu'en Dieu comme pur *Dass,* il n'y a pas de nécessité contraignante ».
160. *Id.*, p. 192. C'est Schulz qui souligne.
161. *Id.*, p. 204, 213-4. — 162. *Id.*, p. 192. — 163. *Id.*, p. 195.
164. Cf. *id.*, p. 199. — 165. *Id.*, p. 128. — 166. *Id.*, p. 115-6.

la tâche de la raison ou de la pensée, qui doit en quelque sorte déduire Dieu : impossible de la mettre hors jeu, puisque Dieu n'est pas pris à l'expérience. Constituer l'être même, telle est la tâche à mener avec la raison contre la raison (objectivante)[167], avec la raison proprement dite contre la raison rivée au monde. Soulignons que la raison est toujours ici un simple moyen, qu'elle n'est pas elle-même la pure automédiation, ce qui explique que Schelling puisse poursuivre une réflexion rationnelle tout en mettant la raison toujours en question[168] : il en résulte cette vibration caractéristique et lancinante de sa pensée interrogative. Schulz exprime très heureusement cette « espèce de cercle transcendantal » de la théorie de la création : « ascension de la raison à Dieu comme le Sujet absolu — exposition de l'*auto*exposition de Dieu comme Etre de l'« existant » *(Seiend)* dans la raison comme lieu de l'« existant », dans lequel il vient à l'existence »[169].

Cette stricte teneur rationnelle donne la clef du processus extrêmement abstrait, articulé sur le jeu des puissances[170], par lequel Schelling tente de rendre intelligible la création. Ce qui paraît essentiel dans cette description, c'est l'unité finale, unité unie ou unifiée, dans la troisième puissance, qui renvoie à l'unité unissante, présente comme essence substantielle, l'Un comme médiation médiatisante, unité porteuse des déterminations. Cette unité, c'est l'Esprit[171], qui boucle sur lui-même, qui ne s'épuise pas dans son jaillissement, sa transitivité. Dans l'Esprit achevé, le rapport à l'être, propre aux puissances, est complètement coupé[172]. La fin rejoint le commencement, et l'on voit poindre la spéculation sur la Trinité, cette déduction de la divinité qui sert d'entrée et de portique royal à la théorie de la Création. La démarche est donc : suivre en sens inverse le chemin de la médiation par les degrés des puissances, jusqu'à l'Esprit qui est lien et vie, avant de se déposer dans l'être. De sorte que l'Esprit est ainsi assuré contre son avenir, vers lequel il ne transite plus à l'aveugle : étant en soi, et maître de l'Etre, pure Transcendance, esprit substantiel[173]. Mais ceci n'est qu'une étape en vue de la Transcendantalité, un détour nécessaire pour assurer la Transcendantalité. La substantialisation de l'Esprit est voulue par Schelling, qui s'oppose ici à Hegel[174]. La distinction de la raison et de l'esprit est en effet nécessaire, car elle met la Transcendance à l'abri, et garantit la raison contre une problématique objectivante. Il n'y a pas, comme

167. *Id.*, p. 196. — 168. *Id.*, p. 198. — 169. *Id.*, p. 131.

170. *Alles in seiner Potenz sein lassen,* c'est le leitmotiv de la philosophie schellingienne (*Fernere Darstellungen*. Ed. Cotta, IV, 344).

171. *Id.*, p. 202-3. — 172. *Id.*, p. 203. — 173. *Id.*, p. 204.

174. Cf. *id.*, p. 106 sq., 133.

on pourrait le croire, doublement ou réduplication de la raison (raison *seinshaft* et raison *seinslos),* mais présupposition de l'esprit comme pure forme se posant elle-même. La raison est non-congruence de la forme et du contenu, l'esprit est forme se donnant un contenu, il n'est pas dérivé de la raison, « car je puis toujours demander : pourquoi y a-t-il, en somme, la raison ?... ». L'esprit se donne des déterminations, se potentialise, tandis que la raison, que l'esprit précède, réfléchit l'esprit. L'esprit est médiation de la forme et du contenu (nous reconnaissons toujours les schèmes de la problématique fondamentale Dieu-Raison). Esprit et Raison — comme Dieu et Raison — ne sont pas deux étants adverses et hétéronomes, et les puissances n'apparaissent pas à deux reprises, une fois comme virtualités de l'esprit, une autre fois comme exposants de la raison ; mais en tant que « constituants » de la médiation, elles se modifient selon le stade de la médiation. Une fois médiatisées, elles apparaissent *sachlich* postérieures à la médiation. L'esprit est l'acte intelligible éternel de la raison [175], qui réside pour elle dans un éternel passé [176], et c'est pourquoi la théorie de la création est un processus remémorant.

Comme l'esprit est pure forme formante, la substantiation est plutôt une absence de substance. Quand il tente de décrire cette pureté initiale inconcevable de l'*Actus purissimus,* cette aséité, cette vacance, ce silence des puissances résorbées ou inécloses, Schelling trahit un certain embarras : il recourt à une image empruntée au yoga, à l'espèce de catalepsie du fakir indien qui retient indéfiniment sa respiration [177]. Mais peu importe. L'essentiel est qu'en dépit des apparences et malgré l'utilisation de la dialectique hégélienne de la médiation — mais Schelling se garde de reconnaître sa dette ! —, Schelling s'oppose non seulement au Dieu aristotélicien, mais à l'Esprit hégélien. Celui-ci, en effet, est taxé d'impuissance — parce qu'il commence avec l'être pur de l'objectivité ; la pensée ne se meut que par rapport à cet être naturel, et elle en est comme grevée, alourdie ; on ne voit pas pourquoi elle se consent *(sich-entlassen)* ou se décide *(sich-entschliessen)* à subir cette probation *(sich-Bewähren),* cette épreuve du feu ; et c'est même cet événement injustifiable, cet insuccès de la théorie de la création de Hegel, qui incite Schelling à réformer entièrement la visée... Tandis que l'Etre *(Seiend)* de Schelling s'attire ou s'aimante *lui-même.* Schelling a thématisé Hegel et l'a dépassé, en redoublant la médiation. Car le *Weltschöpfer* n'est pas tout ! [178] Alors apparaît la Transcendance absolue surempirique, sa solitude, sa

175. *Id.*, p. 207. — 176. *Id.*, p. 206. — 177. *Id.*, p. 207.

178. Schelling développe cette idée principalement dans la *Darstellung des philosophischen Empirismus* (1836).

liberté : liberté d'être ou de ne pas être, qui est la réalité de sa possibilité, pure réalité[179].

Mais l'Esprit n'est pas seulement solitude, liberté, *nunc stans*. Il cache le futur, la capacité de poser un être hors de soi. Pour établir ceci, Schelling tente une réflexion, dans laquelle la raison est fondée par l'Esprit transcendant[180]. Il en résulte que les *Potenzen* comme déterminations conceptuelles sont relayées par les *Potenzen* comme puissances *(Mächte)* ; l'absolue réalité de l'Esprit, auquel elles participent, leur confère cette potentialité, leur infuse ce potentiel. La réalité de Dieu est ainsi démontrée, par le biais des puissances, dans le cosmos idéel *et* dans le monde du moi ou monde tout court[181], les puissances se réalisant diversement dans l'un et dans l'autre.

Il ne faut cependant pas oublier que la Création est d'abord et avant tout création du cosmos idéal. En conséquence, la preuve de l'existence de Dieu par l'expérience a posteriori — objet de l'apriorisme empirique — doit être restreinte à l'*Ichwelt*. Toutefois Schelling attache une importance particulière à la démonstration de la domination divine sur le monde de l'histoire[182]. Il y a imbrication, dans l'expérience au sens large, entre la Nature anhistorique et l'Esprit historique, entre la philosophie de la Nature et la philosophie de l'Esprit, dont l'homme est le nœud. Mais, faute d'avoir clairement perçu les distinctions ordinales, la *Forschung* s'est empêtrée dans d'inextricables difficultés.

Schulz ajoute d'importantes remarques sur la nature de cette « philosophie chrétienne »[183]. Le Dieu « réel » de Schelling est aussi objet de la philosophie, mais cette totale inclusion de Dieu, du Dieu réel et personnel, dans la philosophie n'implique pas une rassurante tranquillité de la pensée, une entière maîtrise sur son objet, au contraire ! Le pouvoir qui s'empare de Dieu est une « force brisée », rompue par Dieu Lui-même. Et ceci donne à la philosophie idéaliste son empreinte, sa nouvelle physionomie de puissance impuissante, de débilité intrépide. La tentative de Schelling, de sertir le monde de la représentation dans la pensée, signifie en même temps que la pensée doit s'incliner sous la représentation, non la soumettre. Cette insoumission de la représentation est la pente du développement des *Potenzen* qui, d'abord concepts rationnels, apparaissent ensuite comme des *Mächte*. D'autre part, la foi, qui fait partie de la représentation, s'ordonne à la science et au mouvement de la médiation : elle risque une « hypothèse », qui s'avère durable ; mais son audace est sans danger, car sa fragilité est étayée par la puissance du savoir et de la pensée.

179. Schulz, p. 211. — 180. *Id.*, p. 211. — 181. *Id.*, p. 213.
182. *Ibid.* — 183. *Id.*, p. 214 sq.

L'autoposition du Dieu réel, absolu, établie sur la base de la dialectique des puissances — nous l'avons seulement indiquée — n'est que le présupposé de la théorie de la Création. Il faut maintenant essayer de comprendre cet acte, qui est un fait, et par là opaque, donné, mais qui est aussi intelligible et encore pénétrable à la pensée. C'est donc le mouvement inverse qui reste à décrire, la « descente » de Dieu dans l'être, tout en préservant sa liberté intraitable. Dit plus simplement, c'est l'acte créateur et ses motivations qu'il faut éclairer, cet éclairement étant autoéclairement de l'Esprit, « autoaffection ». C'est là un des morceaux les plus obscurs de la dernière philosophie [184]. Nous nous retrouvons devant l'immémorial, l'éternel, l'océan sans rides, l'abîme de la raison, et cela au moment du pur secret de la naissance du jour. Cependant, ce n'est plus la simple impensabilité, mais la pure forme sans monde, la possibilité de soi, l'Absolu potentialisé. Ce n'est plus tout à fait le *Dass* de l'Absolu, en son mystère, en sa rigueur infrangibles. Nous ne sommes pas l'Esprit, nous ne pouvons formuler qu'hypothèse, mais l'hypothèse se laisse représenter, rien n'empêche d'assigner une direction à la possibilité transitive. L'aséité *se* découvre soi-même comme possibilité, c'est-à-dire donc possibilité d'un autre, pour un autre. Un passage est indiqué de l'*In-sich* à l'*Ausser-sich*. La modification a lieu dans l'Esprit lui-même, ce n'est pas vue et perspective sur quelque chose d'autre, c'est une vision (*ersehen*) [185]. L'esprit se découvre comme volonté, se délivrant lui-même, à la première puissance, de sa torpeur natale antérieure. Schulz joue sur le composé *Aus-einander-setzung*. L'esprit surplombe les deux possibilités : le recueillement de l'unité, et son déploiement possible. L'Esprit absolu se conditionne lui-même, s'affecte lui-même, comme automédiation il est immuablement esprit absolu, dans l'unité comme dans la tension, où il reste comme essence subsis« tante. Son être propre est intangible et intact [186], cette immutabilité sous les changements signifie sa liberté. L'Esprit *seinslos,* c'est-à-dire dont l'Etre est pure liberté, peut décider ou de persister dans le non-être ou de passer à l'être qui est « sous lui » — de *sich-entlassen, sich-herablassen* ; et précisément ce pouvoir de *sich-entlassen* se fonde sur sa *Seinslosigkeit*. Nous avons là, à l'encontre de l'oscillation hégélienne, un renforcement (*Verschärfung*) de la problématique idéaliste. Ce pouvoir imprescriptible de liberté définit l'Esprit comme Dieu, Esprit absolu : Celui qui peut être, « Celui qui sera » [187]. Le phénomène, de part en part dialectique, de l'autoaffection est l'actualisation de l'esprit par Dieu. Dieu est l'inson-

184. *Id.*, p. 216. — 185. *Id.*, p. 218.
186. *Id.*, p. 220. — 187. *Id.*, p. 221.

dable liberté cachée dans l'esprit, pur accomplissement et rien d'autre, qui amène l'esprit à la conscience de son pouvoir-être. De sorte que nous ne pouvons parler qu'a posteriori et *post actum* de la position (*geschehene Setzung*). L'hypothèse de la représentation reçoit sa vérité quand nous voyons que cette liberté *s*'est réellement réalisée. Nous devons exiger la liberté pour comprendre l'Etre, essayer de résoudre l'énigme de l'être par l'énigme de la liberté, parce que la pensée de l'absolue réflexion comme volonté de l'absolu fondement se fonde dans l'absence de fondement[188]. Avec le concept de Dieu nous revenons réellement de la Transcendance dans la transcendantalité. La notion de Dieu est capitale pour la *Selbstaffektion,* qui explique la création, au sens étroit. Dieu est Seigneur de l'Etre, et cette domination glorieuse, *Herrschaft* et *Herrlichkeit* tout ensemble, est son essence, sa divinité. Dieu est Dieu par le rapport *possible* au monde. Schelling interprète volontiers en ce sens un mot de Newton : *Deus est vox relativa*[189]. La raison, détenue et internée dans le monde, *weltverhaftet,* ne peut s'expliquer la position du monde que par l'antérieure possibilité de la pure médiation. Ainsi la liberté de la création est sauvegardée.

On peut maintenant préciser la vision, l'autoaffection. C'est d'abord, dans l'état d'indifférence, le défilé en images *(Urbilder)* des possibilités, le cortège des fantômes, intermédiaires entre unité et concrétion. On songe peut-être au vers fameux de Lagneau : L'Esprit rêvait, le monde était son rêve. Mais l'évocation est platonicienne, et surtout chrétienne, elle se réfère aux jeux enfantins de la Sagesse. La Sagesse se tenait près de Dieu comme son enfant. Cette image herméneutique est précieuse pour la théorie de la Création. L'enfant « indigène » (*einheimisch*) peut être exposé, et donc se réaliser[190]. Le jeu de la Sagesse — première puissance — est un prélude, il prélude à la naissance de l'Etre. Mais comment son élévation, sa croissance, n'est-elle pas empêchée, puisque la seconde puissance, le pur *Seiendes,* le pur en-soi[191], l'apaise, la fait reposer ? Mais justement c'est un repos de contrepoids et non d'inertie, un repos d'équilibre, maintenu par l'Esprit. L'autoaffection est *auto*affection de l'esprit, action, et auto*affection,* passion. Ce balancement encore immédiat est rompu par l'esprit qui, de sa nature, est médiation. L'esprit se dégage de déterminations encore immédiates, et peut commencer, consciemment. La deuxième puissance n'agissait que comme force de retardement, freinage, maintien du pur pouvoir[192]. Puis la deuxième détermination entre elle-même en mouvement, tout en contredisant, conformément à sa nature,

188. *Id.*, p. 222. — 189. *Id.*, p. 223.
190. *Id.*, p. 225-6. — 191. *Id.*, p. 227. — 192. *Ibid.*

l'élévation de la première *Potenz*. L'immanence du retour (à l'être) par l'élévation de la première puissance est contrariée par la résistance interne de la seconde, de sorte que la Transcendance de l'Esprit n'est pas radicalement détruite. Mais Dieu n'est pas extérieur à la Création, et comme face à face. Il est surmonté comme pure Transcendance, Il passe à l'existence, et c'est comme inexistence qu'Il demeure au dehors. Devenir immanent en restant transcendant, le principe du panthéisme sans le panthéisme. L'esprit comme ce qui se nie se conserve, et rend encore caduque la chute de la Transcendance. Vraie création est synonyme de Transcendance perdue, mais Dieu enveloppe, surplombe dans sa pensée le rapport possible au monde, la création se montre en son propre éclairement sur le fond de sa liberté créatrice. Cependant la troisième puissance (*das Seinsollende*) attend que les deux premières (*das Seinkönnende* et *das Seinmüssende*) aient retrouvé l'équilibre : elle est leur but, leur résultat.

Ce processus n'est pas temporel, il a toujours déjà eu lieu. L'Esprit ne devient pas Dieu par hasard, la nécessité essentielle de Dieu est sa liberté, et à cause de cela justement l'être factice ne s'extrait pas nécessairement, ne dérive pas aveuglément de son fondement, mais est motivé par l'Esprit, possède une origine morale. La discussion des motifs est complexe. Le premier est un motif pour Dieu. Sans l'autoaffection, Dieu s'enfermerait dans un cercle infernal, un *Umlauf*, un mouvement rotatoire [193], au sein de son être consumant. La position réelle du monde l'en délivre. Mais cette « suspension de l'acte de l'exister divin » porte un aspect de nécessité interne, et Schelling retire en partie à ce motif son poids. La motivation proprement dite est extérieure, en vue de la créature. La créature hors de Dieu (*praeter Deum*, non *extra Deum* [194]), réalise le sens et le *Zweck* de Dieu. Mais il faut prendre conscience de l'impasse, qui est la possibilité alternative refusée par Schelling, mais choisie par ses successeurs et poussée à ses ultimes conséquences, avec une admirable brutalité, par Nietzsche, à savoir l'« absurdité » de Dieu, entraînant la chute et le déclin de l'homme dans l'éternelle indifférence et l'*amor fati*.

Mais ici la tension persiste entre créateur et créature, au sein de la multiple médiation [195]. Cette tension est tension en Dieu

193. Schulz, p. 231. Cf. le Dieu de Hegel d'après Schelling : « Le Dieu du Faire éternel continuel, de l'inquiétude inlassable, qui ne connaît pas de sabbat... Il est le Dieu qui ne fait jamais que ce qu'Il a toujours fait, et qui par conséquent ne peut rien créer de nouveau ; sa vie est une circulation de figures, tandis qu'Il s'aliène continuellement, pour revenir de nouveau à soi, et qu'Il revient toujours à soi, seulement pour s'aliéner une nouvelle fois ».

194. *Id.*, p. 232 n. — 195. *Id.*, p. 233.

même, hors de Lui il n'y a rien, pas même le monde *extra Deum*, comme nous le verrons. La *facticité* même de l'être oblige la raison à se représenter la « Cause » comme libre, le rapport comme seulement possible, mais sa *réalité*, son effectivité, postule qu'il soit la fin ou le Telos de toute la médiation. Ce qui est libre en soi *doit*, non par nécessité, mais en fait, se tourner vers l'être pour lui servir de fond sans fond. Or seul Dieu peut sortir de soi, parce qu'Il se possède. Mais Il sort de soi en restant près de soi : la Création est une œuvre divine, c'est-à-dire qui tourne sur soi. Cette difficulté fondamentale, Schelling l'éclaire en recourant à la notion et au mystère de l'Amour. Schulz ne remarque pas que cette difficulté est en substance celle de la pensée théologique. Toujours est-il que la base d'une philosophie de la réalité et de la liberté (Fuhrmans) est excessivement étroite : car l'acte de liberté une fois entrevu s'enveloppe ensuite de tout le processus.

Le monde créé — *praeter Deum* — est donc l'Etre de Dieu, mais Dieu n'est pas le monde, bien que la « création immanente » soit ordonnée à l'ensemble du mouvement de la seule et unique médiation. Le rapport du monde créé à Dieu est en effet caractérisé par la notion d'*Erscheinung*[196]. Là encore, la dialectique des puissances est mise à contribution. L'aspect réel et substantiel des puissances est l'activité divine, l'aspect phénoménal est leur matérialité, l'activité accomplie *(getätigte Tätigkeit)*. En d'autres termes, schellingiens eux aussi, Dieu ou l'Esprit qui traverse tout en changeant chaque fois d'indice, est caché, comme l'unité sous la multiplicité. Cette *universio* du processus théogonique est un acte de la liberté divine, une suspension — cf. ci-dessus — de l'Etre divin immédiat à la première puissance. Dieu se déguise *(sich-verstellen)* dans l'histoire, parce qu'Il s'est caché déjà dans la création. Ce retrait est radical. Ce sont les puissances lâchées en liberté qui conduisent le procès. L'aliénation, l'extériorisation de Dieu, est notamment transition dans la temporalité, la *Selbstaffektion* comportant un moment et comme un interstice de temps et d'éternité. Le temps et le monde, le temps du monde, n'est qu'une station intermédiaire dans l'unique grand processus de la médiation, l'éon terrestre s'absorbe dans le « grand temps » de l'éternité. C'est pourquoi le monde n'est que phénoménal, toujours adossé pour ainsi dire à l'éternité. Pour Schelling, le temps est subordonné à la pure médiation intemporelle de la pensée[197].

Schulz s'efforce de dégager la nature idéaliste de ces raisonnements. Mais il reconnaît que Schelling y « amalgame » de plus en plus des spéculations théologiques sur le Monothéisme et la Trinité. Ce foisonnement a d'ailleurs déconcerté les commentateurs de

196. *Id.*, p. 237. — 197. *Id.*, p. 242.

Schelling, et Fuhrmans y voit une retombée dans l'abstrait et l'abstrus. Pour Schulz, au contraire, il n'est pas question d'une rechute, mais, sur l'« exemple » fourni par le patrimoine chrétien historique, d'une élucidation de l'essence de la divinité. Le problème du monothéisme est le problème de l'unité dans la multiplicité, par conséquent dans la multiplicité unifiée ou dans la trinité. Le monothéisme du concept n'est que théisme et appartient à la philosophie négative. Il ne fait qu'énoncer l'unicité de Dieu, non le Dieu personnel et conscient de soi. Il faut donc recourir au monothéisme dogmatique, non abstrait, qui a surmonté la multiplicité, c'est-à-dire à la doctrine de la Trinité. La Trinité est l'accomplissement concret, dans lequel le monothéisme comme tel s'affirme [198]. Mais Schelling distingue fermement son point de vue des déductions philosophiques en vogue (c'est-à-dire de Hegel). Pour lui, ce qui s'accomplit n'est pas un jeu abstrait, mais un développement réel (historique), positif. Le monothéisme et sa concrétion, la Trinité, sont les modes qui rendent intelligible la Création comme un processus de médiation successif. En termes théologiques, qui ne sont pas de Schelling, nous dirions que la circumincession est comprise dans les processions.

Examinons donc le rapport de la Création à la Trinité, puisque la déduction de la divinité sert à Schelling d'entrée grandiose à la théorie de la création. Le Père n'est Père que par le Fils, par la génération du Fils. Mais il faut que le Fils engendré, image du Père, soit vraiment Fils pour que le Père soit Père. Il est véritablement Fils lorsqu'Il est Personne, Liberté, Indépendance. Il doit donc se réaliser, biologiquement, historiquement [199] — comme le Père se réalise dans la génération. Le Fils est vraiment Fils, non seulement par la filiation, mais en témoignant pour le Père. Par là Il *devient* Fils, libre, historique, complètement né. Par là est réintroduite la création, parachevée seulement à la fin de l'autoréalisation du Fils. Le Fils est donc le gond et le moyen terme du processus. Mais la pure automédiation, Dieu, embrasse tout [200]. C'est pourquoi le monde est phénomène (d'un processus intratrinitaire) et, à ce niveau supérieur de réflexion, la Création comme travestissement rendant visible *(versichtbarend)* l'unité est l'explication *(Auseinandersetzung)* en trois personnes, réflecteurs de l'unité. La médiation est encore

198. *Id.*, p. 240.

199. Plus précisément : le devenir-personnel et son accession à la liberté se produisent par la création. Pour cela il faut le temps (de la création) — dans lequel le Fils nie sa dépendance biologique, et apparaît comme un être historique. L'autoréalisation du Fils réalise le Père, qui est l'activité latente dans le Fils.

200. *Id.*, p. 250.

et toujours le thème, qui justifie l'insertion philosophique de ces schèmes théologiques dans la problématique de l'absolue réflexion. A l'encontre de Hegel, Schelling n'asservit pas les représentations aux concepts, mais il oblige la raison à recourir aux représentations. C'est là le point irréductible. Plus on approche de la fin, c'est-à-dire de notre monde, plus la réflexion se fait radicale, plus conscient l'effort de rapporter toute la réalité, et jusqu'à la plus éloignée, à l'origine et au fondement. Les Personnes médiatrices sont médiations pour l'homme, et médiatisent l'homme. Dans l'homme nous réfléchissons tout le mouvement de la Création, en le dépassant en Dieu [201]. Avec l'homme s'achève la création, une fois qu'a surgi, au delà de la « Nature », la compréhension [202].

La Création est d'abord création de l'être naturel, puis création de l'Homme. Nous avons laissé de côté, avec Schelling, la troisième Personne, l'Esprit [203] : c'est qu'elle est le terme, l'achèvement — non pas l'Esprit créateur, mais la possibilité d'union concrétisée. L'Esprit détermine ce qu'un être doit *(sollen)* être. Nous nous souvenons que la Création — antérieurement à la Chute — est création d'un cosmos idéel. Les *Abbildungen* et les *Bildungen* de la Nature sont soumises au processus de l'unification des puissances, mais l'équilibre en est instable, de sorte que l'unité est difficilement reconnaissable. Aussi les choses sont-elles inconscientes. La conscience ne naît pas à proprement parler, elle jaillit, surgit, comme le savoir de l'unité, quand les deux premières puissances, après maintes secousses, se tiennent en équilibre, et lorsqu'apparaît au-dessus d'elles, comme *leur* équilibre, un être libre et mobile, non unilatéralement dépendant, la *Causa Finalis*. Cette créature supérieure est l'homme, dont Schelling parle comme du Quatrième, Cause à côté de la triple Puissance. Ceci rejoint la théorie de l'âme, qui est le *Dass* comprenant, le concept qui maintient l'être dans son unité [204]. L'âme n'est pas Dieu, mais Dieu devenu : Dieu est conscience de soi absolue, l'âme n'est que conscience, médiatisée par le processus. Aussi Schelling parle-t-il d'un investissement *(Umbegen)* circulaire de l'âme par les trois puissances ou les trois personnes. L'homme est objectivement Dieu devenu, il n'est rien pour soi ; il est pour Dieu Sa réflexion devenue, réalisée, miroir élaboré par les personnes divines. Dieu se sait dans l'homme le créateur réel. La place de l'homme dans l'assemblage du mouvement est celle d'une brèche, d'une brisure définie. L'homme est le miroir de Dieu, comme Dieu devenu il n'est pas automédiation originelle, mais automédiation médiatisée, médiation en laquelle Dieu se sait. Pour soi l'homme ne se sait

201. *Id.*, p. 252. — 202. *Id.*, p. 250.
203. *Id.*, p. 254. — 204. *Id.*, p. 256.

pas, il est immédiat à soi-même ; mais il doit médiatiser l'automédiation divine, s'approprier ce savoir, se rapporter à l'origine divine. Dans le savoir, qui est son être hypersubstantiel, réside la possibilité de l'autoréflexion comme d'une nécessité. Il lui faut, d'après sa constitution même, comme fracture de la médiation, objectivement posée, rattraper ou rejoindre cette détermination. Ceci ne veut pas dire trivialement que l'homme est un être réflexif, mais qu'en lui se rompt le trajet de la réflexion absolue. L'homme ici n'est pas plus que Dieu quelque chose de fixe et de ferme [205]. Il ne se détermine qu'à partir du mouvement de la pensée, de la raison, qui se médiatise avec soi par un détour, pour gagner une nouvelle compréhension de soi [206]. Avec l'homme est atteint le point final de tout mouvement médiateur. Dans ce système idéaliste, il n'est pas un fait donné et explicable par soi, mais un être déductible. La déduction le montre comme l'être dans lequel la raison se représente.

La raison a dû poser hors de soi son contenu et s'ordonner dans le tout du parcours de la médiation. Sa première opération consiste à se représenter dans l'âme, qui possède l'Etre. Et quand l'âme veut se saisir elle-même, c'est-à-dire quand l'homme du moi surgit, se détachant de l'ensemble ontique, ce fait de la chute n'est rien d'autre que tentative de la raison pour se comprendre comme originellement créatrice. Mais cette chute ne peut être le dernier mot. L'échec qui en résulte, et par voie de conséquence l'extraposition du Dieu inexistant, reconduit la raison à sa finitude et à la représentation correcte, qui la rattache à l'Origine. L'esprit redevient âme, reliée à Dieu, mais au bout de longs méandres, car la finitude n'éclate pas au grand jour *(am Tage)*. A la fin du mouvement irréversible sort la médiation médiatisée comme conscience de soi de la raison [207].

Ainsi la chute est également, d'autre part, une étape, une station intermédiaire, car l'homme, pour se savoir comme savoir de Dieu, doit se réfléchir lui-même, faire sécession d'avec Dieu, pour connaître sa relation à Dieu, traverser l'aversion pour mûrir la conversion. Dans le Tout, la catégorie de la chute reçoit son sens comme une étape négative nécessaire, comme le mouvement de dépassement, dans lequel l'immédiateté est détruite, pour que la médiation s'impose comme ce qui est indevançable.

205. Cf. *id.*, p. 80, 102.
206. *Id.*, p. 257. — 207. *Id.*, p. 259.

## PHILOSOPHIE DE LA CHUTE [208]

Avec la création de l'homme, l'homme originel, adamique, s'achève le cycle de la création. Après ce « prologue dans le ciel » et les hauteurs de l'éternité, il reste, sans perdre pour autant de l'altitude spéculative, à rendre compte du monde empirique, le monde de la mythologie et le monde de l'histoire ou de la révélation au sens restreint. Mais à mesure que Schelling se rapproche ou plutôt redescend vers la donnée historique, il resserre les liens avec la réalité supérieure et le monde d'en haut. Cependant une cassure marque l'apparition de cette nouvelle sphère : c'est la chute *(Abfall)*. Ce monde est un monde déchu, *extra Deum*. Mais la problématique de la chute ne consiste pas à considérer l'*Ichwelt* et son histoire comme un produit dégénéré, mais à l'interpréter dans son retour à Dieu selon l'unique et impérieux mouvement de la médiation à travers un parcours accidenté. La préoccupation de Schelling n'est pas d'opposer deux réalités, mais de circonscrire et d'investir le monde postérieur dans le monde précédent, sans abolir les distances. Ce n'est pas ici la nécessité qui règne en souveraine, comme chez Hegel, mais la chute est un fait. L'explication de Schelling est une explication par la liberté. Toutefois la liberté même circule dans le champ ouvert par la médiation divine.

Nous venons de constater que la possibilité de la chute réside dans la conscience irréfléchie et la liberté par rapport aux puissances. L'homme n'est rien d'autre que le lieu de l'unité [209]. La chute comme soulèvement, élèvement *(Erhebung)*, est donc inscrite dans cette prémisse. Schelling souligne l'inévitabilité de l'*Erhebung*. Mais expliquer n'est pas prouver, du moins a priori. La catastrophe initiale garde son opacité, son caractère de brutalité ou de nécessité, pour la raison — de même qu'au sommet de la médiation, la précession de l'automédiation de l'Esprit, on pouvait seulement dire : l'Esprit absolu est celui qui s'est toujours médiatisé. Cette opacité se concentre sur la matière physique individuée, que Schelling distingue d'une matière métaphysique idéale, objet de la pure pensée [210].

L'*Erhebung* établit le monde du moi, monde de l'en-deçà et du devenir. Par là le rapport initial de l'*Urmensch*, de l'âme à Dieu en son immédiateté, est brisé, mais en même temps dans cette aliénation se trouve marqué le chemin du retour conscient à Dieu,

208. Cf. Schulz, p. 259-271, et 125, (129), 152-156.
209. *Id.*, p. 259. — 210. *Id.*, p. 156.

de l'odyssée de la conscience. Et c'est la religion, comme lien exprès à Dieu, qui, à cet étiage déterminé de l'histoire du monde, se trouve prendre en charge le relais du destin de l'homme. L'abus de pouvoir dont l'homme s'est rendu coupable fournit le présupposé de la religion. Récapitulons en quelques mots : par ce coup de force, l'homme met Dieu « hors du jeu », s'interpose entre le Père et le Fils, expulse la puissance paternelle. Mais c'est là sa punition, son illusion, et l'origine de son isolement. Il perd en effet littéralement la conscience, en libérant le pur vouloir aveugle qui fonce en avant et le terrasse.

Tel est le début de la mythologie, cette emprise des êtres divins auxquels l'homme est livré comme une proie [211], « pur extatique » inconscient asservi à l'Autre démonique. L'œuvre de récupération appartient alors à la seconde puissance. Mais il convient de ne pas confondre ce processus avec la représentation de Feuerbach, par exemple, car la force dont l'homme dispose — en un sens, il est le créateur de la religiosité mythique — n'est pas autonome, c'est une force empruntée, en lui déposée. Alors que Dieu est maître des puissances, l'homme, lui, n'en est que le gérant, et c'est pourquoi son acte de liberté, comme d'un apprenti sorcier, le mène forcément à la catastrophe [212], c'est-à-dire à son propre affaiblissement. Ainsi la chute est expérience de l'impuissance radicale. Mais, là encore, on ne peut désolidariser la mythologie du mouvement médiateur, comme si Schelling avait « découvert » le domaine des mythes [213]. C'est pourquoi la philosophie de la mythologie apparaît « artificielle », selon le reproche fait à Schelling par ceux-là même qui le louent de sa profonde compréhension de l'univers mythique.

Revenons au rôle de la seconde *Potenz*. L'homme a éliminé Dieu, et en face de la force illimitée de la première puissance, la seconde n'est plus que pure puissance, et comme simple puissance, il faut qu'elle agisse, pour canaliser ou endiguer l'invasion. Alors, dans cet univers chaotique et désarticulé, commence la métamorphose des dieux [214], le polythéisme successif ou simultané. C'est une théogonie de Dieu dans la conscience, la mythologie est histoire de la conscience, une histoire que l'homme ne régit pas, mais qui lui arrive comme sa propre histoire — donc histoire de la religion, parce qu'elle est portée par les forces remises à l'homme.

La seconde puissance joue le rôle prépondérant dans cette his-

211. *Id.*, p. 262. — 212. *Id.*, p. 263.

213. C'est cette ignorance du contexte schellingien qui rend peu utilisable — quant à l'interprétation de la *Philosophie der Mythologie* — l'étude de J. Pépin, au début de son gros ouvrage récent, *Mythe et Allégorie* (Aubier).

214. Schulz, p. 264.

toire. Elle dompte et apaise le chaos. Mais comme elle est la pure médiation, l'absence d'indépendance, la volonté non voulante, elle se consume au service de l'unification, de sorte que son existence extradivine, à elle aussi, est conditionnée par l'homme [215]. Son destin la modèle sur la première puissance : quand celle-ci est en repos, elle s'épuise à faire contrepoids ; quand le pouvoir se soulève, elle doit agir de façon à le calmer. Elle est le réflecteur par excellence, et lorsque l'homme se soulève, elle est entraînée de force dans le processus. La dialectique de cette religion dépend de l'intériorisation de l'homme et de sa restauration ; l'indépendance de la seconde puissance croît avec la maturité de l'homme. Mais cette intériorisation est son œuvre, la médiation suprahumaine rencontre l'homme comme une personne historique, réalisant le principe de la médiation comme moyen terme interne de toute histoire [216]. Schelling a traduit hardiment ce processus dans la personne du Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme. L'apparition du Christ est commandée intimement selon la suite des temps par l'évolution mythologique.

Le Christ est l'authentique contenu de la religion révélée, avec lui on entre dans la phase décisive. Il est la manifestation du divin médiatisée par l'homme, la réconciliation de Dieu et de l'homme. En lui commence l'histoire proprement dite, coopération consciente de Dieu et de l'homme, symbiose du divin et de l'humain. Savoir la fin encore à survenir : tel est le lieu historique dans lequel Schelling se sait situé... Il le désigne comme la religion philosophique. La religion philosophique n'est pas la religion rationnelle, elle ne se confond pas non plus avec la mythologie et la révélation chrétienne. Elle les dépasse, et conserve leur réalité. Mais elle n'existe pas encore, elle est à venir.

Ces vues de Schelling sont communes à l'idéalisme et à Hegel. Pourtant la différence fondamentale demeure : la pensée n'a pas la maîtrise sur Dieu, qui reste l'Inconcevable médiatisé dans le concept, la substance de la pure activité [217].

La religion philosophique éclaire la conception schellingienne de l'histoire. Ce n'est pas, comme pour les modernes, l'idée d'un avenir sans fermeture, vers lequel l'homme avance à tâtons en risquant. Schelling accomplit l'absolue mise au repos de l'histoire, parce que l'histoire est incluse dans le tout du système de la médiation. L'équation hégélienne du système et de la fin de l'Histoire est dépassée, mais dans la ligne de l'Idéalisme. Car Schelling définit son temps comme celui de la religion de la liberté, le temps de l'Esprit. Son époque se déroule sous le signe de la troisième puissance, l'Esprit : avènement d'une religion vraiment publique, d'une

215. *Id.*, p. 265. — 216. *Ibid.* — 217. *Id.*, p. 268.

église vraiment universelle, dans laquelle disparaît l'opposition philosophie-religion. Jean, l'auteur inspiré de l'Apocalypse, est le symbole de ce temps.

La fin future advient au pur commencement. L'histoire est médiatisée dans la Non-Histoire, dans le temps sans fin. La fin encore à venir est le commencement médiatisé. Le but futur, l'esprit redevenu anhistorique, redevenu âme. La philosophie de Schelling n'est pas ce commencement rétabli, elle est la dernière possibilité historique, qui, déduisant la première l'histoire, la surmonte. Projet historique, elle n'est elle-même à son suprême achèvement que le stade final de l'histoire : projet possible pour une réalité qui n'est plus historique. Nous retrouvons le schéma possibilité-réalité, mais radicalisé. Car le constat expérimental manque, la confirmation de la réalité tombe. Pourquoi cela ? parce que la philosophie reste une possibilité historique, une entreprise du Soi. Elle vise un au-delà de la philosophie et de la religion, parce que la philosophie et la religion sont la contradiction de la subjectivité. La subjectivité finie est la contradiction en soi, qui force la pensée à s'extrader et à se médiatiser jusqu'à l'absence de soi. Mais cette possibilité de surmonter la subjectivité n'est plus une possibilité historique. C'est dans l'au-delà de l'Histoire qu'apparaît à la subjectivité la solution de l'énigme, que comme puissance impuissante elle se pose toujours [218].

## PHILOSOPHIE DE LA SUBJECTIVITÉ [219]

L'interprétation dont nous n'avons donné que les articulations et les principales nervures est englobée dans un dessein plus vaste : situer Schelling à la place qu'il mérite sur une orbite historique, qui prend sa lancée avec Nicolas de Cuse et Descartes, et dans laquelle nous gravitons encore. Schelling est un maillon d'une longue chaîne, ou plutôt le « chaînon manquant » dont la redécouverte rend cohérent le passage de l'Idéalisme aux philosophies postidéalistes. Par Schelling la problématique est instituée à fond, qui commande les philosophies du XIXe siècle et hante les modernes philosophies de l'existence. Schulz clôt donc son ouvrage par un examen remarquable de Marx, Kierkegaard, Nietzsche et Heidegger, vus sous l'angle de la subjectivité. L'importance historique de la philosophie de Schelling se trouve ainsi réhabilitée.

En effet, avec Schelling la subjectivité en se surmontant com-

218. *Id.*, p. 270.

219. Ou du « Subjectivisme », cf. *id.*, p. 186 ; pour cette section, v. p. 271-306.

mence à tourner sur elle-même, et ce mouvement circulaire devient la loi des penseurs qui lui succèdent. Avant d'en administrer sommairement la preuve, il convient de dire que ces penseurs se sont expressément dressés contre la Raison idéaliste. Cependant, contre l'apparence immédiate, il faut dire que ces systèmes ont pour loi la procédure dialectique de la réflexion absolue mise au jour par le dernier Schelling.

En appelant l'Individu à tout laisser, à abandonner toute « médiation » abstraite pour ne laisser subsister que le rapport avec le Dieu transcendant, Kierkegaard semble fournir l'évidence contraire. Mais, contre la lettre de ses discours, leur systématique interne évoque exactement la démarche de Schelling. Les mots ont changé, la teneur est identique, c'est-à-dire rationnelle. L'individu existant ou le penseur subjectif se rapporte à lui-même, comme on sait, conformément à trois stades, dont Kierkegaard étudie la liaison dialectique d'après le schéma immédiateté-médiation. La pure automédiation éthique échoue radicalement à combler l'existence, qui se sauve, en termes kierkegaardiens, par le « saut qualitatif » dans l'absurde religieux. L'existence est en effet automédiation immédiate et donc pure contradiction, comme le fait éprouver la catégorie du péché, esclavage essentiel, qui provoque la « suspension de l'éthique ». L'existence s'éprouve comme l'événement circulaire et le ver irréfutable. Et elle sort de la maladie mortelle et du défilé de l'angoisse dans la hauteur de la foi en rompant le cercle de l'esprit adhérant au moi. Mais elle ne peut le faire que parce que, étant *immédiate* automédiation, elle est essentiellement relative à Dieu, à l'Origine ; et, d'autre part, étant *auto*médiation, il ne s'agit pas d'un rapport simple de créature à Créateur, mais d'un rapport mobile et libre. Le soubassement du rapport complexe est donc pensé en fonction de l'authentique théorie idéaliste du Soi. La structure paradoxale de l'existence a un fondement « tout autre ». Voir et concevoir ce fondement, c'est entrer dans la foi, qui est transparence de l'existence. Mais ce stade n'est pas quelque chose de tout fait, de donné d'avance : désespoir et grâce militent dans cette épreuve existentielle. En un sens, le désespoir est absolu et insurmontable, et la suspension éthique impossible. La suspension redoublée de la foi ne change rien à la structure de l'existence, seulement elle en confirme le paradoxe. Le péché qui grève et suspend l'éthique apparaît dans la foi comme une épreuve passagère, la grâce a opéré le miracle du pardon, de la rémission du péché. *Simul peccator et justus*. La catégorie de la répétition ne signifie pas autre chose. Elle renvoie au don de Dieu présent en Christ. La religion du paradoxe, loin de s'appuyer sur un universel suprahumain et un *Ewig-Gültiges*, fonde à l'inverse sur l'existence le

rapport à l'éternel. L'être nouveau qui revêt le « vieil homme » est atteint par un bond vers l'origine (*Sprung-Ursprung*) ; et de même que la raison schellingienne exige le Dieu non-étant, ainsi l'existence réclame le Dieu de Kierkegaard, pour acquérir à travers le scandale et la passion de l'Absurde (*Absurd,* et non *Sinnlos*) une nouvelle compréhension d'elle même [220].

Ce n'est point là parallélisme plus ou moins forcé, ni application d'un schéma préétabli. La question est bien plutôt de savoir, non pas comment la méthode de l'automédiation se poursuit de façon latente, mais pourquoi elle n'est que latente et pourquoi la « Philosophie des *Stimmungen* » de Kierkegaard ne pouvait l'employer qu'à l'encontre de l'idéalisme. Mais Nietzsche contribue à éclairer encore la signification de la problématique ouverte par Schelling pour la réflexion postidéaliste.

L'insertion de Nietzsche dans cette problématique est au premier abord très hasardeuse, puisqu'il lui manque la Transcendance. L'expérience fondamentale de Nietzsche est la « Volonté de Puissance », caractère fondamental de la vie et du monde, tel qu'il se montre au « sceptique », au « froid observateur », qui essaie d'interpréter et d'éclairer son temps sans nul recours aux valeurs révolues. La volonté de puissance est-elle une forme de la subjectivité ? Elle l'est, si, en la poussant jusqu'au bout, elle donne pour résultat la vue de la circularité absolue, qui est le caractère de la vie, et qui s'exprime par la doctrine de l'éternel retour de l'identique. La volonté de puissance ne s'assigne ni buts ni fins, elle est volonté sans phrases, mouvement éternellement immanent, elle tournoie toujours sur elle-même et se répète en ses formes mouvantes. Elle est le cercle de son propre achèvement, qui est absurdité et éternelle in-différence. Ce cercle absurde rompt la puissance et la fascination du passé. Il s'ensuit que l'homme n'occupe aucune place particulière dans le Cosmos [221], il est entraîné dans la ronde éternelle, qui est la substance du Tout de l'Etre. L'idée de l'Eternel Retour comme interprétation de l'Etre permet de comprendre le double aspect que Nietzsche lui attribue : scientifique, la conservation de l'énergie limitée, et grec-religieux, le symbole de Dionysos, la vie qui éternellement s'enfante et s'engloutit.

Par là Nietzsche heurte le noyau de l'Idéalisme : la pure subjectivité dénuée de sens, le pur accomplissement qui se dépasse sans fin. Il radicalise le sens le plus intime de la subjectivité : l'identité de soi-même.

Mais, nous l'avons dit, il manque le trait spécifique : la subjec-

220. *Id.*, p. 278.
221. *Id.*, p. 283.

tivité qui s'élève au dessus d'elle-même, la Transcendance comme *tertium comparationis,* qui conditionnait chez Schelling et Kierkegaard l'inacceptation du cercle infernal. Nietzsche, lui, fait de la contradiction l'être authentique et exclut expressément la Transcendance. Or, cette négation de la Transcendance appartient encore à la pensée de la subjectivité se transcendant, comme l'autre possibilité opposée, le pendant contraire. Des deux possibilités, compréhension de la subjectivité et refus de la comprendre, Schelling et Kierkegaard ont choisi la première, élaborant l'idée d'une médiation médiatisée, tandis que Nietzsche opte pour la seconde, qu'on peut exprimer comme la médiatisation médiatisante (*vermittelnde Vermitteltheit*). La première solution est positive, la seconde négative.

Ce n'est point là stérile amusement logique. La volonté d'immanence, le refus de comprendre s'affirment positivement comme l'*amor fati. Fati* : la médiatisation, le lacet déjà serré. *Amor* : l'acquiescement, la volonté médiatisante. Zarathustra et le Surhomme sont les figures de cette négation renversée. Ainsi le nihilisme, encore latent dans le système de Schelling, éclate au grand jour.

En dépit de la protestation antiidéaliste qu'élèvent les penseurs du XIXe siècle, leur prise de position est secrètement commandée et conditionnée par la problématique idéaliste. Leurs systèmes de la « réalité » n'auraient pu naître si l'idéalisme n'avait pas été consommé. La subjectivité est l'indice commun de cette grande période de la pensée moderne dans laquelle nous sommes encore situés, et c'est la problématique de la médiation qui en fait le rouage unique. Ceci apparaît en pleine lumière dans la comparaison convaincante entre la dernière philosophie de Schelling et la philosophie de Heidegger, qui met un point final à la philosophie de la subjectivité.

L'existence *(Dasein)* de Heidegger est une forme de la subjectivité finie, comme la raison de Schelling. Pour Schelling, il n'y a pas de problème du monde des objets, et de même le monde pour Heidegger est un existential, une structure du *Dasein*. Parce que le sujet n'est pas sans monde, l'expérience de la finitude n'a pas lieu aux frontières du monde, mais à l'horizon de l'Etre, devant l'énigme de l'Etre, dans la question de l'Etre évidé par le Néant. Bien sûr, Schelling demeure dans l'espace idéaliste, le *Dass* est rapporté à l'intelligibilité, la secousse de la raison n'est qu'une étape du processus ; et Heidegger ne thématise pas dans la pensée le vertige de la limite, il le laisse stagner dans le halo d'une *Stimmung*, l'angoisse. Mais extase de la raison et angoisse du *Dasein* appartiennent à la même expérience fondamentale. Ensuite l'humiliation et l'échec de la raison courbée sous la rigueur d'un fait, qui se retournent positivement en son propre triomphe et

l'extinction de l'inquiétude, ont pour correspondance chez Heidegger la volte-face du Néant dans le don de l'Etre ; l'existence ne s'écrase pas dans l'abîme du Néant négatif, mais le Néant se renverse positivement dans l'Etre qui « fait être l'étant » ; le sacrifice de l'étant apporte à l'existence la garde de l'Etre. Là encore les différences ne peuvent être passées sous silence : la victoire de Schelling est victoire de la pensée, triomphe de la Logique ; Heidegger, lui, rapproche le philosophe du poète, l'un et l'autre aux écoutes des signes immémoriaux de l'Etre et consentant docilement à sa voix. Mais Schelling et Heidegger meuvent la même dialectique, avec pour ressort et point d'inflexion, chez celui-ci le Néant, chez celui-là le *Dass*.

Il est donc possible de thématiser méthodiquement, à contre-courant de leur vouloir élicite, l'intention des postidéalistes, qui leur est commune avec l'Idéalisme. Une dialectique serrée impose le parallélisme. Elle a pour pivot cet Autre relatif, distinct du sujet fini et impotent, et cependant identique à lui, puisqu'il lui confère puissance. Cet Autre est ainsi partie intégrante du processus médiateur. Différence de l'Identité qui fait l'identité différente, ou l'identité des différences, des penseurs que nous avons considérés. Nous avons dû, avec Schulz, simplifier la présentation de Heidegger, pour mieux faire saillir la ressemblance substantielle avec Schelling. Mais l'inversion du Néant dans l'Etre recouvre en réalité les deux stations du mouvement, la pure négation ou la pure impuissance, et la négation de cette négation. Ce Néant est en effet « *abweisende Verweisung* », puissance impuissante. L'existence est fondée sur le Rien, imprégnée de néant, et c'est pourquoi elle s'éprouve comme un fardeau. Le Néant est l'Autre de l'existence, il la pénètre. Comment *justifier* ce caractère précaire de l'existence d'*exister* dans la précarité ? L'existence elle-même ne peut le faire, justement parce qu'elle est précaire. Il faut que ce soit le Néant lui-même qui se néantise en laissant-être. Le Néant est donc lui-même l'Etre, et il y a une différence ontologique entre l'étant (l'existence) et l'Etre. Ce passage est nécessaire, parce que l'existence est en fait, et le Néant sépare et mesure l'intervalle entre l'Etre et l'étant. Alors nous comprenons pourquoi Heidegger met en question la métaphysique, qui confond l'Etre et l'existant et ne respecte pas la différence ontologique. Sans cette différence la dignité de l'Etre se perd. Mais pour garder l'Etre en sa dignité, il faut fermer l'étant sur lui-même, en circonscrire la parfaite finitude. Seulement alors l'Etre est à l'abri, imprenable, incontaminable, et l'existence lui assure l'immunité. Le mouvement médiateur de l'existence permet de comprendre entièrement l'Etre énigmatique, sans en faire un autre étant, un sujet à côté de l'existence. Etre et étant symbolisent, comme pure automédiation et raison ;

et là nous rejoignons Schelling. La raison ne se délivre de sa fascination impuissante qu'en posant Dieu comme la pure automédiation, mais ce n'est pas elle qui peut opérer le transfert ; parce que la raison se sait toujours échue à partir d'un Autre, il faut dire que c'est la pure automédiation qui a décidé la sortie de l'inexistence. Mais c'est la raison qui garde la dignité de Dieu, L'éloigne et Le maintient au loin, afin qu'à son retour Il n'advienne pas comme une seconde raison à côté de la nôtre, mais trouve *en* elle son siège.

La confrontation avec les philosophies postérieures a donc servi à l'interprétation de Schelling, qu'une « interprétation intérieure » *(Binneninterpretation)* ne suffirait pas à expliquer.

Dans les dernières pages de son livre, Schulz s'efforce de montrer comment la philosophie de la subjectivité se surmonte elle-même dialectiquement.

C'est le destin de l'époque postidéaliste d'ignorer et de méconnaître ses fondements. C'est une métaphysique déracinée, arrachée de ses bases. Le sens de l'histoire devient la grande *question*. Ici intervient Marx. Nous l'avons laissé de côté jusqu'ici, parce que la problématique de la médiation est plus embrouillée chez lui que chez Kierkegaard et Nietzsche. Il entre pourtant dans le mouvement, avec « l'homme producteur » comme figure du sujet et le matérialisme historico-dialectique comme l'Autre supérieur. Le problème central de Marx concerne la relation du producteur — l'homme — à la matière autonome. Le fait qu'il repasse d'un matérialisme historique à un matérialisme dialectique, où reparaissent des rapports nécessaires, montre combien il est difficile d'établir, à côté de la vue idéaliste de l'histoire, une conception de même rang.

Heidegger, lui, entreprend de poser la question de l'histoire sans lui donner une réponse immédiate et univoque à partir de relations nécessaires. Il ne se propose pas d'enjamber l'histoire, mais s'expose à son écoute et, au sein de son propre espace historique, s'efforce d'éprouver l'histoire en elle-même, expérience qui a pour présupposé la radicale « historisation ». Mais il s'agit d'éviter un double danger : renoncer à la métaphysique idéaliste de l'histoire, car alors l'histoire n'est plus qu'un rassemblement de *Weltanschauungen* arbitraires — introduire l'absolue rationalité, car alors on fait taire l'histoire et on ment à l'antiidéalisme manifeste de notre époque historique.

Or, le cours historique lui-même montre que la conception idéaliste est révolue, et, d'autre part, que l'idéalisme achevé se cache encore sous la dialectique de l'époque. Nous sommes soumis à sa loi, la loi du subjectivisme, et nos efforts pour le contrecarrer montrent que notre situation spirituelle historique nous reste impé-

nétrable. L'Hybris qui condamne cinq cents ou deux mille ans d'histoire, cette liberté de pure autodétermination, est un leurre, et ce leurre tire sa force de la naïveté d'une immédiateté qui se ferme à la médiation appropriante de notre destin historique.

La leçon de cette histoire, enseignée par les derniers grands systèmes de la subjectivité ou de la subjectité, est que le subjectivisme seul peut se surmonter lui-même, et qu'il commence à le faire par l'achèvement *(Vollendung)* de la pure subjectivité. Ni la relation à un principe, et surtout à un autre être, ni la relation à soi-même, puisque la subjectivité n'a pas son fondement en elle-même, mais la relation à un Autre qui soit fondement, mais non au sens d'un Principe évident *(einsichtig)*, peut être le fondement sans fondement.

Ce qui a été le gain progressif de ces grands systèmes, c'est la fin, le principe principiel au delà duquel on ne peut remonter, de sorte que dépasser le principe serait pour le sujet s'anéantir. Il ne reste que le mouvement circulaire qui traduit ce fait. Mais voir là autarcie et démesure serait se méprendre sur le sens de la *Vollendung*. Celle-ci veut dire parvenir au terme, plus précisément entrer dans la pure finitude-achevée. Cette notion était familière aux Grecs. Mais la *Vollendung* moderne s'en distingue parce qu'entre la période grecque et elle s'étend tout le mouvement du subjectivisme, et qu'elle est de façon patente finitude terminée, venue à son terminus [222]. C'est l'arrêt, on ne va pas plus loin. Et l'impatience de l'expédition *(Aussein)* se renverse dans le repos d'un Etre devenu, où la subjectivité se conçoit comme nature. A la fin l'Esprit est devenu nature, une immédiateté nouvelle, mais médiatisée. A cette dialectique de la puissance impuissante, à cette Nature médiatisée, la régression, la marche arrière est impossible, et la marche à l'avenir est coupée. Situation dramatique que démontrent *ad oculos* les derniers héritiers du Subjectivisme.

Mais pour cela même, parce que tout est achevé, la rupture est possible vers « du nouveau », un rapport à l'avenir et un rapport au passé. Et n'est-ce pas ce que présagent et pressentent Schelling avec l'ère johannique de pure réconciliation et de paix — Nietzsche avec l'enfant qui joue et le Surhumain — Kierkegaard avec les oiseaux du ciel et les lis des champs — Heidegger avec le *Zuspruch* ? Ce serait un malentendu de s'arrêter en chemin, et de refaire du Dieu de Schelling le *summum Ens*, du Surhomme l'expression de la Violence, du Dieu de Kierkegaard le Tout-Autre de l'expérience religieuse, et de l'Etre heideggerien, avec emphase, un nouveau principe. Ce malentendu est compréhensible, puisqu'aussi bien c'est la tare originelle du subjectivisme de chercher

222. Cf. *id.*, p. 303.

toujours un nouveau principe ; et les penseurs en question ne sont pas exempts, ou innocents, d'une telle méprise. Recul, rechute, qui rend plus instante la juste appréhension de l'Autre dialectique, c'est-à-dire qu'il n'est pas un principe isolable, mais le médium, le moyen terme du mouvement total, sa médiation.

L'essence du subjectivisme est en effet une lutte de prestige, un combat pour la suprématie, une rivalité pour la première place. Ce combat « absurde » est levé dans la tension de la subjectivité parachevée. C'est l'intuition profonde de Schelling, que la raison, s'étant approprié son vrai contenu, le possède « pour l'éternité ». Mais justement cette impossibilité d'avancer comme de reculer jette dans le plus complet désarroi. Et pour cette raison la sensation d'être transi par un *nouvel* Etre prend toute sa force. Nietzsche plus qu'aucun autre a éprouvé cette situation bouleversante. Il occupe en effet une situation singulière. Tout à l'heure nous avons mis son refus négateur en « tableau synoptique » avec la volonté positive de fondation. Mais il importe de reconnaître que ce refus met en question le vouloir originel d'assurance, de garantie intelligible. Nietzsche est prêt au déclin, à l'imparable, au vide, et c'est pourquoi il tire et retire l'homme dans le cercle de midi, le monde parfait, le « cerceau d'or ».

Nietzsche a payé sa prédiction, son anticipation prémonitoire, par la démence. Son exemple est pour lui seul. Et ce serait inconvenance que de calquer sur lui et les autres penseurs une attitude. Tout ce que l'on peut faire, c'est se préparer à d'autres modes de relation à l'étant. C'est difficile, car nous courons toujours le risque de revenir à la subjectivité autarcique et à l'exclusion de cercles subjuguants. Il faut voir que le cercle achevé laisse place à une communication authentique, à une médiation de vérité et d'amour, à une dialectique indépassable et harmonieuse, où les contraires s'accordent — mais tout cela, nous ne pouvons pas le *pré*voir, et ce n'est en aucune façon un programme.

Du moins, attentifs à guetter les présages et dispos à renoncer au *Grund,* pouvons-nous nous faire escorter « d'images et de visages ». Là nous retrouvons Schelling, et le jeune Schelling au seuil de sa carrière, annonciateur qui épie les signes du temps. Au terme du chemin le regard se reporte vers le commencement. L'éclair de l'idée qui illumine le parcours futur a jailli dans ce feuilleton retrouvé seulement en 1913 et intitulé par Rosenzweig *Le plus ancien programme de l'Idéalisme allemand.* Il date sans doute de 1796 ; le manuscrit, qui ne porte pas de nom d'auteur, est de la main de Hegel, mais l'attribution à Schelling ne fait plus guère de doute. Aucun des deux n'a pleinement réalisé ensuite le plan tracé, mais celui-ci témoigne du commencement agissant en tous deux : l'essence de la médiation et de l'achèvement. Il s'agit de

réconcilier toute science en elle-même et toutes les unes avec les autres, nommément l'Ethique et la Physique, la Liberté et la Nature, sous l'égide de l'idée de Beauté, au sens platonicien, c'est-à-dire d'une nouvelle dimension à la fois absente et présente. Cette unité a besoin d'un médium, la poésie, et plus encore la religion, une religion qui n'est pas rattachée à la pure Transcendance, mais qui est « mythologie de la Raison », philosophique, mythologie au service des idées [223].

La mythologie de la Raison n'est rien d'autre que la subjectivité achevée en soi-même. Le sujet éprouve son impuissance et se fait mythologie, mais il demeure ce qu'il est : raison. Le terme du chemin parcouru par Schelling médiatise son commencement. La religion de la liberté et de l'humanité du vieux Schelling répond à la « nouvelle religion » du projet de 1796.

## CONCLUSIONS CRITIQUES

Malgré la longueur de ce résumé, nous n'avons pas épuisé tout le contenu de l'ouvrage de Schulz. Nous avons notamment laissé de côté, comme moins directement intéressante pour le lecteur français, la confrontation de Schelling et des deux principaux représentants du *Spätidealismus*, Weisse et Fichte junior, où Schulz réfute K. Leese et Fuhrmans qui prétendent faire de Schelling le chef de file de cette école philosophique [224]. Egalement nous avons estompé la comparaison avec Fichte, d'une part, et Hegel, d'autre part, et prêté moins d'attention au problème du développement interne de l'œuvre de Schelling [225] — de façon à ne pas embrouiller l'écheveau et à suivre soigneusement le fil conducteur.

Que faut-il penser de cette interprétation nouvelle de Schelling ? Quelles chances a-t-elle de s'imposer ? Nous répondrons plus loin à ces questions. En tout cas, l'importance de la thèse de Schulz ne peut être sous-estimée, et elle a été en effet accueillie comme un événement. L'ouvrage est ardu, mais il vaut la peine qu'on s'exerce sur lui. Il est rigoureux, presque trop. On lui a reproché ses nombreuses répétitions. A tort, nous semble-t-il. Car s'il est vrai qu'on eût pu pratiquer çà et là quelques coupures, la plupart des redites sont nécessaires. L'impression première est d'agacement ; mais si l'on prend sur soi la fatigue de plusieurs lectures au lieu de parcourir les pages, on s'aperçoit que la construction est solide.

223. Nous reconnaissons les linéaments de la distinction *Vernunftwissenschaft* — philosophie positive.
224. *Id.*, p. 167-186.
225. *Id.*, p. 96-144.

La démonstration de Schulz a éliminé définitivement, semble-t-il, l'image régressive du Protée de l'Idéalisme. Du reste, en lisant aujourd'hui Schelling, on se demande comment on a pu lui trouver tant de métamorphoses... Aussi bien toute la *Forschung* avance dans le sens d'une présentation unitaire de Schelling. Toutefois Schulz va beaucoup plus loin, et sa conception monolithique de Schelling met en cause bien plus que l'intention de Schelling. Ce problème de l'évolution de Schelling et des possibles cassures de sa pensée dépend d'ailleurs directement du sens donné à ses écrits majeurs, à la dernière philosophie, aux *Weltalter,* à l'écrit sur la Liberté. Si Schelling est resté idéaliste de bout en bout — mais qu'est-ce que cela veut dire ? —, il n'y a pas chez lui de véritable rupture, on ne voit pas poindre une autre philosophie, Schelling n'est pas le précurseur des philosophies de la réalité. De même, il n'a pas fait la découverte de la philosophie chrétienne. Ou alors c'est d'une tout autre manière qu'il annonce le développement ultérieur. Schulz, en diminuant la part de l'existentiel et de la liberté, et en insistant sur la théorie des puissances, fournit une clef de l'œuvre entière à partir du schéma rationnel. Et il n'est pas niable que Schelling soit resté fidèle à la méthode idéaliste ; Fuhrmans est revenu de prises de position trop hâtives. Le tout est de savoir si l'instance idéaliste est prépondérante, ou si Schelling a pressenti l'avènement d'autres philosophies.

Egalement, le Dieu de Schelling, choisi comme foyer de la raison, et par conséquent sa philosophie religieuse, sont au centre du débat. Alors que Fuhrmans voit dans le Dieu de la dernière philosophie le Dieu réel, personnel, celui du Christianisme (il évoque même Pascal) et croit pouvoir caractériser la philosophie de Schelling comme un « théisme explicatif », qu'il juxtapose au « théisme de la participation » traditionnel dans le catholicisme, Schulz écarte de telles références : le Dieu de Schelling est, selon lui, le dernier avatar de l'Autre d'elle-même que la raison idéaliste pose nécessairement pour pouvoir s'expliquer elle-même, et il le retrouve sous des noms différents dans les systèmes athées qui ont suivi la fin historique de l'idéalisme [226].

C'est alors, par voie de conséquence, une réorganisation complète de la représentation courante du rapport, d'ailleurs jusqu'ici mal élucidé, de Schelling à ses contemporains et à ses successeurs. Schelling n'a ni prévu ni deviné la réaction antiidéaliste. Mais il en est, sur un plan supérieur, le véritable pionnier et comme le fourrier. En effet, il exclut tout dépassement possible de la problématique qu'il mène à son terme. Et les penseurs qui le relèvent ne

226. Rappelons les lucides remarques sur l'existence et l'existentiel, p. 146-8.

font que répéter à leur insu le parcours qu'il a tracé. Nous ne sommes pas sortis de la philosophie de la subjectivité et de la méthode de la médiation... Autre conséquence : on ne peut se contenter d'une « interprétation intérieure » à Schelling, elle ne suffit pas à rendre compte de sa suprême découverte, par laquelle il va au delà de Hegel. Schelling et les philosophies postidéalistes s'épaulent mutuellement.

Toute la démonstration est poursuivie avec rigueur, sans lacunes. Que vaut-elle en regard de Schelling ? Si nous laissons pour le moment la thèse qui lui sert d'assise et d'armature, elle a le remarquable avantage, là où tant de commentateurs s'embarrassent, d'éclaircir maints points obscurs et de mettre en lumière cette persistance du langage idéaliste qui apparaissait comme un résidu gênant. Ce faisant, elle fournit surtout, pour ainsi dire, une épine dorsale à une œuvre difficile et qui semble une suite de fragments. Y a-t-il là plus qu'une hypothèse ? La fascination qu'exerce toute analyse vigoureuse ne doit pas nous illusionner. Cependant, d'ores et déjà — et c'est un immense mérite —, des résultats importants sont acquis : la continuité reconnue à la philosophie de Schelling, le relief majeur de la dernière philosophie où certains ne voyaient qu'élucubrations, la désolidarisation d'avec le *Spätidealismus,* qui nous paraît un résultat inébranlable, la méthode qui consiste à faire dialoguer Schelling avec ses partenaires et avec lui-même, enfin la preuve faite que les philosophies du XIXe siècle, en particulier le menhir solitaire de Kierkegaard, loin d'instaurer un mode tout nouveau de la réflexion, vivent en profondeur de la pensée des prédécesseurs... Tout ceci ne paraît guère contestable.

Toutefois, le livre de Schulz a soulevé d'emblée des réticences, ou de graves réserves, — sinon une levée de boucliers. Peut-être est-il trop tôt pour se prononcer. Aussi bien faudrait-il s'assurer que Schulz a été lu intégralement et impartialement, et qu'on ne lui fait pas d'avance grief de ses options. En France, un bel article de Gabriel Marcel [227] a fait connaître l'ouvrage ; il reste incertain, cependant ; sans avaliser les conclusions de Schulz, il note l'importance du rapport Schelling-Heidegger, et déplore le mutisme du philosophe de Fribourg à ce sujet au colloque de Cerisy. La pénétrante recension de Jean Wahl [228] est beaucoup plus sévère : en somme, il n'admet rien des propositions de Schulz, ni la perspective générale, ni l'ensemble de l'interprétation ; il bute contre ce qui est en effet le point critique, peut-être le point fragile, l'échec

227. *Revue de Métaphysique et de Morale,* Janvier-Mars 1957, LXII, 72-87. *Schelling fut-il un précurseur de la philosophie de l'existence ?*

228. A paraître dans la revue *Erasmus.* Nous remercions vivement M. Wahl de nous en avoir communiqué le texte avant la parution.

de la raison et son revirement ; il lui semble qu'on ne peut faire à l'invasion de l'irrationnel sa part, alors que Schulz s'était efforcé de canaliser, de colmater habilement le moment existentiel du passage d'une philosophie à l'autre. Rudolf Boehm, dans un compte-rendu trop rapide des *Etudes Philosophiques* [229], reproche un peu légèrement à Schulz de ne pas expliquer le pourquoi de ce mouvement incoercible de la subjectivité ; une lecture plus attentive lui eût montré que Schulz a sans cesse en vue, comme Schelling, ce fond du problème, et qu'il s'emploie d'un bout à l'autre à le thématiser..., les philosophies idéalistes et postidéalistes sont justement les réponses. En Allemagne, il faut donner la contradiction à Fuhrmans, le principal intéressé, puisqu'il fait figure d'accusé. Sa riposte est pâle [230], peut-être parce que lui-même a, depuis son premier livre, fait plusieurs pas en direction de Schulz, mais surtout parce qu'on imagine difficilement deux penseurs aussi dissemblables, l'un dialecticien exclusif, l'autre érudit et chercheur, et qu'il n'y a sans doute pas entre eux de terrain d'entente et même de rencontre. En bref, Fuhrmans campe sur ses positions. A grand renfort de citations, il reproche à Schulz d'avoir majoré certains textes et d'en avoir ignoré d'autres, d'avoir délibérément écarté les influences, d'avoir enfin manipulé les dates ; il s'attarde au détail, mais ne s'attaque pas à la conception d'ensemble. Il tient toujours que l'événement central est la déception éprouvée par l'homme Schelling en face de la dialectique idéaliste, et conséquemment le recours à une autre philosophie, qui, plus tard, replâtre tant bien que mal la « philosophie négative ». Le lien intellectuel est remplacé par le recensement des sources.

On voit bien ce que Schulz peut avancer pour sa défense. Il n'a pas prétendu négliger toute influence accidentelle, mais il en conteste l'incidence prépondérante ; il ne retire pas à Schelling sa qualité romantique, mais il n'y voit pas un trait dominant. Aussi bien le problème d'interprétation ne saurait-il être soldé par le recours à des a priori : ni le principe d'unité, ni le principe de discontinuité, ne peuvent servir de critère. Il y a des philosophies qui se regroupent sur une intuition ou une réflexion centrale — *geprägte Form, die lebend sich entwickelt* ; et il y a des pensées à transformations ; que l'on songe à G. Marcel, à Karl Barth ! Ce que l'on peut dire, c'est qu'il n'en va pas du travail philosophique comme de l'imagination créatrice : les étapes d'une philosophie ne sont pas assimilables aux « époques » d'un peintre, parce qu'elles

229. *Etudes Philosophiques*, N° 4, Octobre 1956, p. 703.

230. *Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie, Kantstudien* 48 (1956-7), pp. 302-323. Cf. *Dokumente zur Schellingforschung, Kantstudien* 47 (1955-6), pp. 182-191, 273-287, 378-396.

supposent la logique interne de la réflexion et l'unité de la quête du Vrai.

Encore une fois, ce n'est pas sur sa méthode de radicalisation des problèmes que nous nous sentons l'envie d'attaquer Schulz. Il ne fait pas de doute que Schelling est constant avec lui-même, et que les questions métaphysiques de Dieu, du sujet, de la Raison, de la finitude, occupent le premier plan dans sa pensée. Mais c'est l'impact des problèmes et leur mise en œuvre qui soulèvent des objections. Et là nous devons avouer de graves perplexités. La démonstration de Schulz a en effet la rigidité d'un théorème, et nous nous demandons s'il n'a pas imposé à Schelling un schéma trop systématique, expliquant ainsi *obscurum per obscurius*. Le souci de tout ramener au mouvement de la *Vermittlung* le conduit peut-être à faire violence à l'univers intellectuel de Schelling. Ce n'est pas tant l'élimination d'aspects éclatants, voire exubérants, qui nous choque (art [231], nature), que le détriment porté à une vue plus simple et fruste des choses.

Nous voudrions le montrer d'abord en revenant au point vulnérable, au *fauler Fleck,* qui forme pourtant la charnière de la démonstration, le revirement de la raison extatique. Schulz s'empresse de récupérer le saisissement existentiel de la raison, et de le dépasser dans le circuit rationnel ; il lui donne simple valeur de signal, la raison étant déjà comme prise à revers par le mouvement tournant de la médiation. C'est cette affirmation même qui heurte, et que l'on voudrait démentir. Mais on se sent incapable d'opposer une décision tranchante à une analyse serrée. Et c'est sans doute un mirage que de voir affleurer au milieu de constructions singulièrement abstraites l'éclair qui les détruit. Ce n'est pas sur cet « événement existentiel » qu'on peut tabler, ce n'est pas ce défaut de la cuirasse et ce talon d'Achille qu'on peut viser ; et il faut déplacer l'objection, suivre selon la ligne de pente l'évolution schellingienne. Où se situe alors l'originalité de Schelling par rapport à ses devanciers, d'après Schulz ? Non pas dans la découverte plus ou moins aberrante de domaines irréductibles à la dialectisation, mais strictement en ceci, que l'Absolu reste impensable, qu'une immense contingence enveloppe et garantit la nécessité immanente, enfermée dans ses frontières insurmontables. Le recours aux réalités « positives » (Création, Histoire, Mythologie, Révélation) découle directement de cette aperception d'un Fait : à savoir que la Raison vient après coup, que sa Transcendance l'a depuis toujours anticipée, qu'elle est déjà donnée à elle-même, et que ses démarches sont restaurées, gagnantes, positives. Ceci implique que la tempo-

231. Pour Schulz, la philosophie de l'Art (*Bruno*) est « une géniale solution d'expédient » (p. 132).

ralité et l'histoire de la raison existante ne sont que provisoires, et que l'on y discerne les traces de l'intemporel. Qu'est-ce qui distingue alors, pratiquement, cette philosophie positive d'une vaste construction systématique et encyclopédique comme celle de Hegel ? L'affirmation réitérée que l'Absolu demeure hors de toutes prises, la récusation du savoir absolu comme savoir de l'Esprit absolu... Seulement cette protestation risque de se perdre dans le vide, si en fait le processus rationnel instauré par l'aliénation de Dieu embrasse et recouvre toute l'étendue de la réalité ; et ce n'est pas l'étagement des puissances qui suffit à suggérer la profondeur d'une Liberté insondable. Nous voyons bien ce qui sépare Schelling de Spinoza, nous voyons moins bien ce qui le différencie de Hegel, une fois inauguré le processus, imprimée la commotion initiale. Tout se concentre donc sur le problème du commencement, comme Schulz s'en est fort bien aperçu [232]. Et en effet la critique constante adressée par Schelling à Hegel porte exclusivement sur l'autoréalisation de la pensée, sur sa possibilité de *Setzung* créatrice [233]. Car la pensée hégélienne n'est créatrice qu'en apparence et illusoirement, elle ne peut pas récupérer l'être qu'elle démarque, ni comprendre son propre mouvement [234]. La décision de l'Idée est un artifice, c'est l'inférieur qui est le *Grund (zugrundegehend !)* du supérieur et non l'inverse [235]. Que cette critique soit articulée contre le Hegel « panlogique », c'est évident, et elle laisse en suspens la possibilité d'une autre lecture, à partir de la *Phénoménologie*. Schulz n'y fait qu'une brève et insuffisante allusion [236], suivant en cela l'interprétation courante (en Allemagne) de Hegel. Il appartient aux hégéliens de discerner si, en plus de l'instrument de la dialectique de la médiation, l'inspiration même de la philosophie positive ne se trouve pas cachée dans la *Phénoménologie*, jusqu'au « savoir absolu » exclu. Nous laissons le débat ouvert... Est-ce là retirer à Schelling ses mérites, et retourner à l'opinion commune ? Non, c'est le porter à la hauteur de son heureux rival, et faire plein droit à l'intention idéaliste qui l'anime. De plus, Schelling a l'avantage, grâce à une compréhension plus profonde du Christianisme et, en général, de la Transcendance religieuse, de ne pas fermer les issues historiques. Il reste qu'on a parfois l'impression, quand Schulz confronte les deux consuls de l'Idéalisme, d'un aigle à deux têtes ou de deux profils sur une médaille.

Au vrai, Schelling comme Hegel, fidèles à leurs débuts, sont continuellement occupés de problèmes théologiques, et cette façon

232. V. p. 105-112.
233. Cf. *id.*, p. 133.
234. *Id.*, p. 109.
235. *Id.*, p. 110.
236. *Id.*, p. 105.

simple et obvie de les envisager dénonce peut-être la principale lacune de l'exposé de Schulz. D'autant que, chez Schelling, nous venons de le dire, le fond théologique reste plus visible. Schulz plie sévèrement la pensée religieuse de Schelling à la forme rationnelle. Mais c'est faire des nombreux motifs mystiques, religieux et bibliques [237] de purs prétextes, c'est ignorer une tradition très vivante qui prend bien au delà des philosophies de la subjectivité et qui, disséminée dans les aberrations théosophiques, retrouve une certaine pureté dans l'entreprise de Schelling. Schelling n'utilise pas à proprement parler des thèmes chrétiens, il se comporte *positivement* par rapport à eux, il essaie de les assumer et assimiler (Lachelier dit quelque part que c'est à Schelling qu'il faut demander une philosophie de la religion) ; mais il croit, plus encore que Hegel, que la philosophie marque un temps de retard — seulement, quand le Christianisme s'est enlisé, c'est à la philosophie de le relancer et de le relayer. Que ce soit au détriment de l'intangible transcendance religieuse — Kierkegaard l'a rappelé avec force, et la « passion de l'Absurde » n'a pas d'autre signification —, ceci est hors de contexte ; aussi bien, vues de toute la distance de la foi, il n'y a pas d'écart sensible entre la religion philosophique de Schelling et la « religion comprise » de Hegel, toutes deux comportent la sécularisation du fait religieux. Mais la reconnaissance du Christianisme comme événement et achèvement, la victoire définitive du Dieu chrétien sur les figures mythologiques, la place primordiale du Christ, le retour de l'Esprit absolu à l'Ame image de Dieu, offrent de précieux indices d'une persistance de la transcendance religieuse [238].

Aussi est-on en droit de déplorer que Schulz ait écarté de sa zone de recherches des problèmes comme le problème du Mal, qui donnent à la philosophie de Schelling un autre éclairage, et surtout des notions comme celle d'*Offenbarung*, qui fait le lien de ses ères successives. L'idée traditionnelle d'*Offenbarung*, liée à celle d'*Entwicklung*, est si fondamentale qu'on ne peut guère en faire l'économie. Egalement, l'éviction quasi complète des couples antithé-

237. Pour faire contrepoids à Schulz, on lira les études historiques d'Ernst Benz (op. cit.), notamment : ch. 1 — *Die Mystik in der Philosophie des deutschen Idealismus* ; ch. 2 — *Das pietistische Erbe* ; ch. 4 — *Schelling und die Bibel*. Et, dans une autre direction, mais excessivement systématique et discutable : R. Hablützel, *Dialektik und Einbildungskraft*, Basel 1954.

238. On sait que, dans son petit livre *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, W. Schulz donne, comme étant la clef de tout le développement métaphysique moderne, le fait de la disparition radicale du Dieu chrétien. Hermann Diem a prononcé une réplique courtoise (*Gott und die Metaphysik*). Voir notre compte-rendu p. 624.

tiques — bien analysés par Habermas — (Lumière-Pesanteur, Contraction-Expansion, etc...) et des vocables théosophiques *(Umtrieb, Rad der Geburt, Band der Kräfte,...)* est presque irréparable. D'une façon générale, on eût aimé que Schulz nous instruisît davantage sur la période de transition de Schelling, et notamment sur la *Freiheitsschrift* et les *Weltalter*.

Nous ne voudrions pas paraître attacher trop d'importance au ton et au style. Cependant l'atmosphère schellingienne, que naguère Vl. Jankélévitch avait si bien su rendre [239], et qui captive le lecteur, s'est décolorée, desséchée dans les pages de Schulz. En particulier ce souffle romantique si vivace, qui élève certains textes au niveau du poème, avec le climat de *Schwermut* (parfois perceptible chez Hegel aussi), de mélancolie qui fait corps avec les énoncés abstraits. Philosophie de l'Art et Philosophie de la Nature n'ont pas trouvé place dans la « grille » de Schulz. Pourtant, comment séparer Schelling de l'idée si frappante du « malheur de l'existence » [240], et de ce sceau de gravité et de tristesse qui burine le visage de la nature physique et animale, comme la trace du long combat qu'elle a enduré ?

Au vrai, c'est à dessein que Schulz se limite à ce qu'il pense être les lignes de force essentielles. C'est un unique problème qu'il traque avec une lucidité sans faiblesse et sans ambages à travers les vicissitudes et les labyrinthes d'une œuvre multiple. Ceci l'oblige à une sélection, qui représente chaque fois une option. L'interprétation unilatérale retentit en effet sur le traitement de la *Freiheitsschrift*, des *Weltalter* et de l'*Einführung*, soit les principaux postes d'observation de l'œuvre. Cette attitude de surplomb, avec les éliminations et les accentuations qu'elle entraîne, nous renvoie pour finir à la thèse générale soutenue par W. Schulz.

Elle ne lui est pas, en effet, particulière. Il l'expose avec une rigueur exemplaire, mais elle appartient à une tentative de plus grande envergure, pour enfermer toute la période moderne de l'histoire de l'esprit, et en particulier le *Deutscher Idealismus*, dans la « métaphysique de la subjectivité », ou subjectivation, ou subjectité — peu importe le mot, mais sous ce dénominateur se cache une instance précise, l'impasse heideggerienne de l'aventure métaphysique occidentale. Les mêmes constatations, sinon la même inspiration, signalent les intéressants essais d'un Wolfgang Struve,

239. Dans sa thèse de doctorat, *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, qui reste le meilleur ouvrage français sur Schelling.

240. Admirablement évoqué dans le dialogue *Clara*. V. pourtant Schulz, p. 152.

d'un Bella Allemann[241]. Ce n'est pas le lieu d'une discussion concernant cette mise en perspective. Nous nous demandons simplement ce qu'elle vaut en regard de Schelling. Or il semble que l'interprétation de Schulz, contre ses dires explicites, passe parfois « par dessus la tête » de Schelling. C'est sur l'irréversible trajet de la médiation, une fois qu'on en a récapitulé les étapes, que Schelling trouve sa place et sa raison d'être. De sorte qu'une mesure commune et imposée risque de le niveler, lui et son œuvre si chatoyante, car que devient la « différence » de Schelling sous la poigne de la « médiation médiatisée », qui lui convient ainsi qu'à Kierkegaard, et qu'on distingue malaisément de la « médiatisation médiatisante », attribuée à Hegel et à Nietzsche ? L'histoire vivante du penseur court danger d'être comprimée, abîmée, dans la mesure où une désignation abstraite est placardée sur un discours infiniment riche et mobile. A partir de cette critique resurgissent tous les problèmes inhérents à la physionomie de l'œuvre schellingienne, nous empêchant de souscrire à un Schelling fortement systématisé et, en somme, hégélianisé[242]. La conception de la liberté, en effet, et de la personnalité paraît faire brèche et, bien plus que l'extase de la raison, déterminer une flexion du sens. *Nur Persönliches kann Persönliches heilen.* La transition de la philosophie négative à la philosophie positive est plus abrupte que Schulz ne le dit, et l'échec des *Weltalter* en reste le témoin pathétique. Enfin la métaphysique de la volonté appartient probablement à une autre sphère que la problématique rationnelle, et des inconciliables subsistent, que Schulz laisse dans l'ombre.

Ces importantes réserves ne vont pas à diminuer le mérite du professeur de Tubingue. Grâce à lui, nous avons en main une clef, nous nous trouvons devant la première présentation cohérente inté-

241. Wolfgang STRUVE, *Die Metaphysik der Subjektivität*, Symposion I (1948) ; Beda ALLEMANN, *Hölderlin und Heidegger*, Atlantis-Verlag, Zürich 1954. Cf. MERLEAU-PONTY, *Les Philosophes célèbres*, p. 187 : « Le philosophe même qui aujourd'hui regrette Parménide et voudrait nous rendre nos rapports avec l'Etre tels qu'ils ont été avant la conscience de soi, doit justement à la conscience de soi son sens et son goût de l'ontologie primordiale. La subjectivité est une de ces pensées en deçà desquelles on ne revient pas, même et surtout si on les dépasse ».

242. Dans un article sur Heidegger, W. Schulz fait jouer à Hegel le même rôle qu'à Schelling dans sa thèse (*Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, *Philosophische Rundschau*, I, 1953-4, pp. 65 sq. ; cf. en particulier, dans la 2e P., une note caractéristique, p. 232). Mais voir *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 8 (1954), pp. 336 sq. : *Das Verhältnis des späten Schelling zu Hegel*, qui reprend en termes plus clairs la confrontation poursuivie dans la thèse.

gralement de Schelling, et désormais son livre devra être accepté ou réfuté, mais ne pourra pas être ignoré. Sans doute a-t-il voulu trop étreindre pour tout embrasser, trop prouver pour convaincre pleinement. Il eût mieux valu consentir par endroits aux ruptures, à l'imprévisible, à l'obscur, à l'inachevé. L'ouvrage, qui tient en haleine par sa virtuosité spéculative et son progrès rigoureux, se termine sur une demi-déception, comme s'il succombait à son tour à la fatalité de cet espace courbe où la subjectivité tournoie sans fin sur elle-même. En cela il délaisse Schelling, qui n'a jamais perdu la « naïveté » métaphysique de l'optimisme idéaliste. Mais, dans nos amertumes passagères, la leçon d'une vie et d'une œuvre qui ne se sont pas avouées vaincues est bonne à méditer. Stimulés plus encore que guidés par Schulz, beaucoup de lecteurs désireront connaître par eux-mêmes un monde inexploré.

**Xavier TILLIETTE**

Paris, mai 1958.

## POST-SCRIPTUM

Cet article était rédigé quand nous avons pris connaissance du livre de Giuseppe Semerari, *Interpretazione di Schelling* (Vol. I, Napoli, Libreria scientifica Editrice, 1958, p. xxviii-294). Ce n'est qu'un premier tome, couvrant la période de jeunesse de Schelling (1792-1802). Il serait donc imprudent de préjuger des conclusions de l'auteur, et surtout d'anticiper son assentiment ou son désaccord à l'égard de Schulz, qu'il ne cite qu'une fois, dans l'Introduction. L'interprétation, qui suppose une unité sans raideur de la pensée de Schelling, suit la chronologie et refuse de prendre une œuvre élective comme observatoire. Le développement de Schelling est analysé attentivement, pour chaque œuvre, selon une double ligne, en fonction de la problématique interne et de la situation historique et culturelle. Le fil directeur est le problème éthique, c'est à dire le problème de l'homme, du fini ; plus précisément, du rapport de l'Absolu à la liberté humaine, « motif permanent de la philosophie schellingienne ». En cela, Semerari coïncide avec Habermas, mais il ne paraît pas qu'il conclue, comme celui-ci, à une dualité

(*Zwiespältigkeit*) ruineuse. D'autre part, il écarte avec Schulz l'image d'un Schelling trait d'union entre Fichte et Hegel. Il essaie, en tenant compte de la variété des questions, de restituer à Schelling son originalité. Mais, malgré des analogies formelles, la ressemblance ne va guère plus loin. Car, pour autant qu'on puisse discerner, Semerari n'admet pas l'ambiguïté d'un Schelling à la fois idéaliste et dépassant — *geistesgeschichtlich* — l'idéalisme ; et ses accentuations (liberté, nature, science, culture) ne sont pas celles de Schulz. Il dépend bien plutôt de Schröter — auquel l'ouvrage est dédié —, de Fuhrmans, et surtout de A. Hollenbach (*Der Rechtsgedanke bei Schelling,* Frankfurt a.M., 1957). Mais le Schelling qu'il présente est aussi un précurseur. C'est un Schelling modernisé, dont l'anthropologie devance et devine Husserl — même le Husserl de la *Krisis* —, Whitehead et Merleau-Ponty. Déjà Habermas encore avait suggéré cette orientation. Attendons le ou les volumes suivants pour voir comment Semerari rend compte de la théorie des puissances, de la théodicée et de l'*Offenbarung* des *Ages du Monde,* qu'il semble minimiser. Son exposé de l'Identité est, en tous cas, remarquable.

# Mgr AUGUSTE DIÈS (1875-1958)

L'édition de la seconde moitié des *Lois* de Platon aura été, en 1956, la dernière publication signée par Mgr Diès ; quelques mois après, un volume de *Mélanges* fêtait, avec un peu de retard, son quatre-vingtième anniversaire et lui apportait l'hommage d'un bon nombre de ses anciens élèves et de ses amis, auxquels plusieurs savants étrangers, historiens de la philosophie ancienne, avaient tenu à s'associer [1]. M. le chanoine Jagu, animateur de l'entreprise et successeur à Angers de Mgr Diès, peut attester la joie que ce volume composé en son honneur a procurée au jubilaire. Celui-ci a gardé jusqu'au bout sa sereine amabilité, acceptant courageusement le déclin qui lui interdisait le travail tant aimé et réduisait à quelques heures par jour la lucidité de cette belle intelligence.

Platon a été le centre de son effort. Il avait, disait-il, pris l'engagement de ne pas s'attaquer à Aristote, qu'il connaissait d'ailleurs fort bien, comme en font foi ses cours d'Angers et les informations qu'il savait demander aux commentaires grecs de Berlin, alignés sur les rayons de sa bibliothèque. Etudiant de V. Brochard à la Sorbonne, tourné au début vers les présocratiques, auxquels il consacrait son *Cycle mystique,* — destiné à lui servir de thèse principale [2] et transformé au dernier moment en thèse complémentaire, — il s'attachait déjà au *Sophiste* de Platon [3] et à une interprétation du παντελῶς ὄν sur laquelle il devait souvent revenir [4]. A la rentrée de 1909, il inaugurait à Angers l'enseignement de l'histoire de la philosophie, qu'il devait continuer au Caire de 1951 à 1955, par delà les quatre-vingt ans. Dans les années qui précèdent la première guerre mondiale, Louvain l'invite plusieurs fois, et ses conférences sur la transposition platonicienne ou l'idée de la science dans Platon deviendront en 1927 des pièces maîtresses d'*Autour de Platon*. C'est

1. *Mélanges de philosophie grecque offerts à Mgr Diès* par ses élèves, ses collègues, ses amis. Paris, Vrin, 1956.

2. A. Diès, *Le Cycle mystique. La divinité origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique*. Paris, Alcan, 1909.

3. *La Définition de l'être et la nature des Idées dans le Sophiste de Platon*. Paris, Alcan, 1909 ; 2e éd., Paris, Vrin, 1932.

4. Cf. *Recherches de science religieuse,* 1934, p. 504.

alors, vers 1912, qu'il fait la connaissance du P. Souilhé, dont il encourage les thèses et dont il sera le reviseur pour les *Lettres* et les *Dialogues suspects et apocryphes,* tout le tome XIII du Platon dans l'édition Budé. Il se plaisait à raconter leurs promenades dans la plaine belge.

1914. La guerre surprend l'abbé Diès à Berlin, où il est venu avec tous ses livres. Ceux-ci resteront en Allemagne. Privé de ses instruments de travail, affecté d'autre part à un camp de prisonniers d'origine slave, il apprend le russe, le tchèque, le polonais, dans l'intention de passer aux études byzantines. Quelle perte ç'eût été pour le platonisme ! Mais la bibliothèque se reconstitue : Ch. Michel, à Bruxelles, lui a donné son exemplaire des *Doxographi graeci.* Entre temps, l'Association Guillaume Budé a publié les premiers volumes du Platon, et elle lui confie l'édition des dialogues métaphysiques. Coup sur coup, de 1923 à 1925, paraissent *Parménide, Théétète,* le *Sophiste* ; en 1935, ce sera le *Politique* [5] ; en 1941, *Philèbe.* La *République* doit à Diès l'introduction de 1932, « un admirable morceau, qui fait honneur à la collection », écrivait P. Mazon enthousiaste. A voir Diès porter constamment sur les hommes et les choses la curiosité sympathique d'un esprit jeune : « Tout l'intéresse », disait aussi P. Mazon qui ajoutait, après les travaux sur l'énigme du « nombre nuptial » enfin résolue : « Diès est devenu un excellent philologue » [6]. Il se montrait depuis longtemps historien des sciences [7] et sa notice sur A. Audollent, son prédécesseur à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres [8], témoigne de son ouverture à des disciplines différentes.

Ce grand travailleur savait prodiguer son temps. L'amitié a tenu large place dans sa vie, avec la correspondance (P. Mazon et lui s'écrivaient presque tous les jours) et la conversation. Professeur et conférencier brillant, c'était un éveilleur, plein de suggestions, de rapprochements ; il excellait à dégager l'intérêt d'un sujet, à mettre sur la voie d'une recherche ; combien de thèses lui doivent inspiration, enrichissement et souvent ce qu'elles ont de meilleur ! Censeur bienveillant, il a donné à la *Revue de Philologie* et à la *Revue de Philosophie* d'abord, puis, de 1929 à 1938, au *Supplément du Bulletin de l'Association G. Budé,* des modèles de critique humaine ; parfois marquées avec force, les réserves n'y diminuaient jamais la compréhension et la promptitude à rendre justice. Ses

5. Cf. *Revue des Études grecques,* 1936, p. 322-323.

6. *Ibid.,* 1937, p. 517-518.

7. A preuve les « travaux d'édition » signalés par la bibliographie des *Mélanges* (p. 20) et entrepris à la demande de Mme Paul Tannery.

8. *Notice sur... M. Auguste Audollent,* in *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 1953, p. 334-350.

révisions étaient d'une conscience exemplaire, toujours encourageantes d'ailleurs ; et pour ses propres travaux, il sollicitait et accueillait les observations avec une modestie qui faisait du reviseur le premier bénéficiaire de pareils échanges de vues.

Sauf quelques voyages à Paris, — l'Institut l'avait élu correspondant dès 1927 et membre libre en 1943, — et les séjours des dernières années au Caire, sa vie s'est écoulée à la Faculté catholique des Lettres d'Angers, dont il fut le doyen, et dans son cher Saint-Servan où il passait toutes ses vacances, où il a écrit la plupart de ses livres et où il s'est éteint, le 5 février dernier, après avoir reçu, avec une foi profonde, les Sacrements de l'Église.

Sur la valeur durable de son œuvre, le témoignage le plus autorisé est celui du rapporteur de sa thèse principale, son contemporain et ami Albert Rivaud, qui commençait ainsi un article — pour lui-même posthume — dans les *Mélanges* de 1956 : « Mgr Diès est sans doute, en France, l'historien auquel nous devons le plus de lumières sur la pensée de Platon... Il a été un des meilleurs éditeurs de beaucoup de dialogues et un merveilleux traducteur... Les problèmes les plus difficiles de l'exégèse platonicienne ne l'ont pas arrêté... Comme saint Augustin, Mgr Diès a vu en Platon celui des penseurs païens qui a eu, le plus nettement, comme une anticipation des croyances chrétiennes... »[9].

**Édouard des PLACES**

9. A. Rivaud, in *Mélanges... Diès*, p. 209.

# COMPTES RENDUS

Pierre DUHEM. — **Le Système du Monde.** — Tome VIII : **La Physique parisienne au XIV^e siècle** (suite). — Un vol. de 512 pages. Hermann, 1958, prix : 3.400 frs.

Ce volume continue le précédent paru sous le même titre et forme avec lui la cinquième partie du traité de Duhem. Cette partie, consacrée à la Physique parisienne du XIV^e siècle, tend à établir que s'est produite dès le Moyen-Age une réaction contre la philosophie péripatéticienne, à la suite des condamnations portées en 1270 et 1277 par Etienne Tempier, évêque de Paris, contre un certain nombre de propositions péripatéticiennes ou averroïstes.

Les chapitres VIII et IX traitent de la possibilité du vide, du mouvement dans le vide et de l'horreur du vide. Sont ensuite étudiées les diverses théories du mouvement, dont l'exposé est divisé en trois chapitres : *Le mouvement des projectiles* (ch. X), *La chute accélérée des graves* (ch. XI), *La première chiquenaude* (ch. XII). Les deux derniers chapitres concernent l'astrologie : *L'astrologie chrétienne* (ch. XIII) et *Les adversaires de l'astrologie* (ch. XIV).

C'est la partie centrale du volume, consacrée à la Dynamique de Buridan et de ses disciples : Albert de Saxe, Nicole Oresme et Marsile d'Inghen, qui présente pour nous le plus d'intérêt à cause de la controverse que les vues de Duhem, déjà présentées dans les *Etudes sur Léonard de Vinci,* ont provoquée, en particulier sous la plume de Mlle Anneliese Maier [1].

Tout en rendant hommage au travail minutieux d'exégèse des textes médiévaux entrepris par A. Maier et qui représente un progrès certain par rapport au travail de pionnier de Duhem, nous n'avons pas été entièrement convaincus par les arguments apportés en faveur de la thèse que voici. Il n'y aurait pas, selon A. Maier, de véritable rupture entre Buridan et l'aristotélisme parce que la théorie de l'*impetus* de Buridan conserve la notion péripatéticienne

1. Cf. A. Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert,* Rome, 1949. Du même auteur, Die *Impetustheorie,* réédité dans *Zwei Grundprobleme der Scholastischen Naturphilosophie,* Rome, 1951.

de force, conçue comme cause du mouvement ; la seule différence consistant en ce que, dans le cas du mouvement des projectiles, Aristote place cette force dans le milieu où ils se déplacent alors que Buridan la situe dans le corps mû. Il n'y aurait pas davantage de pressentiment du concept moderne de l'inertie de la matière, parce que ce concept suppose l'assimilation du mouvement rectiligne à vitesse constante à un *état de mouvement* analogue à l'*état de repos* et ne requérant l'intervention d'aucune cause. Il n'y a donc pas lieu de faire remonter au XIVe siècle la coupure entre l'Aristotélisme et la science moderne, comme l'affirme Duhem.

Il nous paraît qu'en formulant cette thèse, A. Maier assimile trop rapidement, et sans suffisante justification, le *contenu physique du principe de l'inertie* et l'*interprétation métaphysique* qu'en donne Descartes. Cette interprétation repose sur un décret d'exclusion prononcé contre la notion de force, définie comme *cause de production du mouvement* dans un corps qui a été ou qui pourrait être en repos. Pour Descartes, la quantité totale de mouvement étant constante dans l'Univers, il n'y a que des échanges de quantité de mouvement entre corps qui se rencontrent. La « matière subtile », qui remplit les intervalles apparents, participe à cet échange et permet d'universaliser cette conception strictement *cinétique* des phénomènes de mouvement.

Si cette conception métaphysique n'avait pas été en partie abandonnée par les successeurs de Descartes, en particulier par Huygens, Leibniz et Newton, il est douteux que la Dynamique moderne eût pu prendre naissance.

En ce qui concerne Newton, nous regrettons qu'A. Maier n'ait pas accordé à la distinction établie par lui entre la *vis insita* de la Définition III et la *vis impressa* de la Définition IV des *Principia* l'attention qu'elle mérite. Voici le texte de la définition III : *La force qui réside dans la matière (Vis insita) est le pouvoir qu'elle a de résister. C'est par cette force que tout corps persévère de lui-même dans son état actuel de repos ou de mouvement uniforme en ligne droite.* Voici maintenant le texte de la définition IV : *La force imprimée (vis impressa) est l'action par laquelle l'état du corps est changé, soit que cet état soit le repos, ou le mouvement uniforme en ligne droite.*

A qui lit ces lignes sans prévention, il apparaît clairement que Newton fait appel à la notion de « force » pour rendre compte, non seulement du mouvement accéléré, mais aussi du mouvement rectiligne uniforme. Toutefois le terme générique de « force » (assimilable à la notion de « cause ») reçoit une spécification différente dans l'un et l'autre cas et c'est en cela qu'il y a progrès par rapport à la théorie de l'*impetus*.

On objectera sans doute que les modernes ont abandonné la *vis insita* de Newton pour ne retenir que la *vis impressa* et que,

même dans les *Principia,* la première ne joue aucun rôle essentiel. Mais précisément ceci confirme la thèse que nous opposons à celle d'A. Maier, à savoir que le contenu physique du principe de l'inertie est indépendant de la conception métaphysique que différentes écoles philosophiques peuvent s'en faire. L'argumentation d'A. Maier pour refuser à Duhem de situer au XIVe siècle la coupure entre la dynamique d'Aristote et celle des modernes, préfigurée par la théorie de l'*impetus,* est donc inopérante puisque la permanence des idées aristotéliciennes, que cet auteur signale dans la théorie de l'*impetus* de Buridan, à savoir l'existence d'une force intrinsèque à un corps en mouvement libre, se retrouve chez Newton, postérieurement donc à la coupure, consommée à l'époque de Descartes, entre la théorie aristotélicienne du mouvement et la Dynamique fondée sur le principe d'inertie.

Il est vrai que Buridan n'a pas soupçonné le rôle que doit jouer dans l'expression correcte de ce principe la spécification de la direction suivie par le mobile. Ceci n'a évidemment pas échappé à Duhem :

> On eût probablement étonné Buridan en lui affirmant que sa doctrine n'était vraie que des impetus rectilignes ; que c'est en ligne droite, et seulement en ligne droite, qu'un corps se meut indéfiniment et uniformément lorsqu'aucune tendance interne, aucune résistance externe, ne contrarie son mouvement...
>
> La loi de l'inertie n'a donc pas encore reçu de Jean Buridan son énoncé complet et définitif. Mais la part de vérité que ce maître a reconnue est déjà bien grande, assez grande pour bouleverser les fondements mêmes de la Philosophie péripatéticienne. (op. laud., p. 338).

Les dernières lignes de ce texte contiennent, en termes modérés, l'essentiel de la thèse défendue par Duhem, en ce qui concerne la dynamique. Nous ne pensons pas que les rectifications de détail qu'on pourrait apporter à l'interprétation de tel ou tel texte par lui découvert et étudié en affaiblissent la solidité.

La négation radicale qu'en a tentée Mlle A. Maier repose, nous l'avons vu, sur une confusion entre la signification physique, soit de l'affirmation de la conservation indéfinie de l'*impetus* possédé par un mobile en l'absence d'une tendance interne et d'une résistance externe, soit du principe de l'inertie, d'une part, et les conceptions métaphysiques, soit de Buridan, soit de Descartes, d'autre part.

Si l'on objecte que, dans le cas des corps terrestres soumis à leur pesanteur, Buridan n'aurait pu envisager la conservation de l'*impetus,* faute de pouvoir dissocier par la pensée le poids de la masse, rappelons que la même objection vaut pour Galilée, qui, pour cette raison, n'a jamais envisagé la propriété de l'inertie que

dans le cas particulier du mouvement sur un plan horizontal. Il n'y a pas lieu d'être plus exigeant pour l'un que pour l'autre.

L'historien averti qu'est E. J. Dijksterhuis a apporté dans son remarquable ouvrage : *Die Mechanisierung des Weltbildes*[1] une brève mais fort opportune mise au point à cette question de la parenté de la notion d'*impetus* avec celle de l'inertie et de l'influence historique qu'a eue la première sur la formation de la seconde. Nous souhaitons que l'actuelle, bien que tardive, publication de l'ouvrage magistral de Duhem soit l'occasion d'une équitable revision de la critique tendancieuse dont il a été l'objet.

Jean ABELÉ.

**Autour d'Aristote.** — Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion. Editions Nauwelaerts, Louvain et Paris, 1955, xxx-594 pages, prix Fr. Fr. 3.700.

Ce volume est un recueil d'articles que les amis ou disciples de Monseigneur Mansion ont offert à l'éminent commentateur d'Aristote. L'intérêt de cet ouvrage, fruit de la collaboration des meilleurs spécialistes des questions aristotéliciennes, est de mettre le lecteur au courant des derniers résultats de la critique et de la recherche sur l'œuvre d'un philosophe dont les écrits nous ont été transmis à travers maintes vicissitudes et dont la pensée a été parfois altérée par l'héritage qu'il a suscité. Mais la qualité même des articles, la variété des points de vue abordés, la richesse de l'érudition, la précision du détail rendent malaisée une recension qui, pour être fidèle, devrait à son tour prendre les proportions d'un véritable article. Nous pensons que le meilleur moyen d'information est de transcrire la table des matières :

M. de Corte, *Parménide et la Sophistique*. — A. Diès, *Le Dieu de Platon*. — F. Nuyens, *Aristoteles' persoonlijkheid in zijn werk*. — I. Düring, *Aristotle in the Protrepticus*. — P. Wilpert, *Die aristotelische Schrift « Über die Philosophie »*. — E. de Strycker, *La notion aristotélicienne de séparation dans son application aux Idées de Platon*. — S. Mansion, *Les apories de la Métaphysique aristotélicienne*. — J. Moreau, *L'être et l'essence dans la philosophie d'Aristote*. — W.D. Ross, *The Text of the « De Anima »*. — L. Minio-Paluello, *Le texte du « De Anima » d'Aristote. La tradition latine*

1. L'édition originale de cet ouvrage est l'édition néerlandaise, parue à Amsterdam en 1950. Nous nous référons à l'édition allemande, publiée à Berlin en 1956. Cf. *Die Impetustheorie*, pp. 201-208. Cf. le compte-rendu paru p. 133 du présent volume des *Archives de Philosophie* (janvier 1958).

*avant 1500.* — E. von Ivanka, *Zur Problematik der aristotelischen Seelenlehre.* — P. Moraux, *A propos du* νοῦς θύραθεν *chez Aristote.* — P. Louis, *Remarques sur la classification des animaux chez Aristote.* — C. J. de Vogel, *Quelques remarques à propos du premier chapitre de l'Ethique à Nicomaque.* — D. J. Allan, *The practical syllogism.* — O. Lottin, *Aristote et la connexion des vertus morales.* — W. J. Verdenius, Κάθαρσις τῶν παθημάτων. E. Barbotin, *Deux témoignages patristiques sur le dualisme aristotélicien de l'âme et de l'intellect.* — H. D. Saffrey, *Sur la tradition manuscrite de la Théologie platonicienne de Proclus.* — H. J. Drossaart Lulofs, *The Syriac translation of Theophrastus' Meteorology.* — E. Franceschini, *Sulle Versioni Latine medievali del* περὶ χρωμάτων. — D. A. Callus, *The treatise of John Blund « On the Soul ».* — P. Glorieux, *Autour du « Contra errores graecorum ». Suggestions chronologiques.* — A. Maier, *Verschollene Aristoteleskommentare des 14. Jahrhunderts.* — Ph. Merlan, *Aristoteles, Averroës und die beiden Eckharts.*

On le voit : entre deux articles d'introduction sur les prédécesseurs d'Aristote et dix articles sur son influence au Moyen Age, les articles qui forment le noyau du livre s'attachent à mettre en relief différents aspects de la pensée d'Aristote. Sans vouloir tenter un impossible résumé de ces études qui valent par la rigueur de l'analyse et la précision du détail, on peut cependant, malgré la diversité des aspects envisagés, souligner un point de convergence. Ces études en effet, sans méconnaître la complexité d'Aristote, s'efforcent de retrouver l'unité et la cohérence de sa pensée. On est parfois tenté de voir en Aristote un maître d'apories, un disciple, d'abord fidèle de Platon, et qui peu à peu se serait éloigné jusqu'à la rupture de l'enseignement de son maître. Il est vrai qu'Aristote a toujours refusé la théorie platonicienne des Idées séparées, qu'il ne connaît pas d'autre être séparé que la substance, l'οὐσία. Le travail de E. de Strycker apporte sur ce point de précieux enseignements. Mais, comme le montre vigoureusement J. Moreau, la substance individuelle n'est pas explicable sans une notion de forme qui garde des privilèges très platoniciens. Dans cette opposition entre individuel et universel, il y a moins une saisie d'une relation métaphysique qui révèle, dans la substance aporie qui obligerait à opter pour l'un ou l'autre terme que la composée, une déficience et une tension interne. Par là, la pensée est invitée à rebondir vers les formes pures, qui seules sont parfaitement identiques à elles-mêmes. La conclusion qui ressort de l'article de E. von Ivanka est semblable. W. Jaeger avait cru déceler le caractère hétérogène des livres I-II et du livre III du *De Anima.* Les livres I-II seraient inspirés par une théorie physiologico-empiriste, tandis que le livre III se fonderait sur une doc-

trine platonisante. E. VON IVANKA pense au contraire que les différentes parties du *De Anima* dépendent les unes et autres et sont complémentaires. L'âme humaine est à la fois principe vital et principe de connaissance. Il y a donc chez l'homme une double ὄρεξις l'une, animale, centrée sur le présent, l'autre, réflexive, centrée sur l'avenir. Il y a là sans doute l'amorce d'un dualisme, mais qui renvoie en définitive à la question : qu'est-ce que l'homme. Qu'il y ait, comme l'a montré Nuijens, une hésitation entre la notion d'un νοῦς faculté intellectuelle et celle d'un νοῦς substance intellectuelle, c'est vrai. Mais, si l'on se rapporte aux chapitres 7 et 8 du X^e^ livre de l'Ethique à Nicomaque, l'εὐδαιμονία est caractérisée comme l'activité de ce qu'il y a de meilleur et de plus élevé dans l'homme. L'homme ne doit pas se limiter à ce qu'il y a d'humain en lui, mais il lui faut vivre en conformité avec ce qu'il y a de meilleur. La perspective du *De Anima* reste sans doute ambiguë : l'homme, c'est l'ensemble dont l'ὀρεκτικὸν se sert du νοῦς. Si au contraire on part du fait que l'élément divin et immortel en nous est présent dans le principe vital à titre de pouvoir de connaissance, le bien fondé du point de vue platonicien apparaît, d'autant plus que, conformément à l'ontologie aristotélicienne, l'élément supérieur d'un être est en même temps porteur des fonctions inférieures et qu'il est comme le noyau de tout l'être. La problématique de la psychologie aristotélicienne ne vient donc pas d'un faux point de départ, mais de la complexité même de l'homme qui ne se laisse adéquatement circonscrire ni dans les catégories de la physique ni dans celles de l'esprit.

P. AGAËSSE.

Peter TRUDE. — **Der Begriff der Gerechtigkeit in der aristotelischen Rechts- und Staatsphilosophie.** — Un vol. de XVIII, 178 pages. Berlin. Walter De Gruyter & Co. 1955. Prix 14,70 DM.

On connaît l'importance des recherches, telles celles de *Jaeger* et de *Nuijens,* sur la chronologie des œuvres d'Aristote. L'auteur du présent travail analyse l'évolution de la notion de justice. Travail utile car les œuvres éthiques et politiques d'Aristote ne semblent pas susciter, en général, tout l'intérêt qu'elles méritent.

Le *premier* chapitre de l'étude (p. 4-18) joue plutôt un rôle d'introduction et nous fournit un exposé synthétique du concept aristotélicien de *vertu.* Le *second* chapitre consacre une première section à l'étude historique sommaire de la notion de justice (p. 19-23), tandis que la section II en analyse le concept précoce et encore assez platonicien qu'on rencontre surtout dans les *Topiques* et dans le *De virtutibus et vitiis* (p. 24-37). La section III

étudie le concept plus tardif et davantage empirique des trois *Ethiques* (p. 37-139). Un *troisième* chapitre (p. 140-173) établit les liens qui existent pour Aristote entre la notion de *justice* et le *droit*. Un résumé final nous présente le résultat de toute l'enquête.

Il existe donc chez Aristote une évolution allant de l'idéalisme platonicien à l'empirisme scientifique qui lui est propre. Comme ce mouvement dépend de l'évolution de sa psychologie, il est tout naturel que son enseignement de moraliste en soit affecté. Pendant la période des *Topiques* et du *De virtutibus*, Aristote admet encore la trichotomie de l'âme et des vertus propres à chacune des trois âmes. La justice en constitue l'*harmonie*. Voici les signes caractéristiques de cette première période. On n'y rencontre pas la distinction entre la justice en général et la justice spéciale. On n'y trouve pas non plus l'élément *altruiste* si important pour la justice en général de la deuxième période. Il y a imprécision quant aux limites de la justice et des autres vertus. Il y a enfin une sorte d'identification entre la justice et l'égalité.

La période postérieure qui s'initie par certains passages de transition des *Magna Moralia*, comprend en principe les trois *Ethiques*. Elle préconise une notion plus empirique de justice et qui est davantage fondée sur l'étude des lois et sur l'observation du composé humain. Désormais plus de trichotomie, mais une âme unique qui implique deux éléments : le rationnel et l'irrationnel. La notion de justice propre à cette période comporte deux concepts assez différents l'un de l'autre. Le *premier* concept est celui d'une justice en général et implique comme élément essentiel la *pratique* de *toutes les vertus* réalisée par l'homme précisément dans ses rapports avec autrui. Cet élément altruiste vise dans les *Magna Moralia* les rapports entre l'individu et un autre individu, tandis que l'*Ethique à Nicomaque* y voit les rapports entre l'individu et la communauté. Dans le cadre de ce deuxième rapport, la justice s'identifie avec la fidélité aux lois, elle est la vertu régulatrice des autres vertus ayant pour objet cette même fidélité. C'est dans ce caractère régulateur que consiste la perfection de la justice.

Le *second* concept est celui de la justice spéciale qui ne représente qu'une partie de la justice en général (p. 90 sq.). On le rencontre dès les *Magna Moralia*, où son élément altruiste est davantage développé que dans l'*Ethique à Nicomaque*. Il est d'ailleurs à noter que cet élément fait essentiellement partie de la justice en général tandis qu'il ne constitue qu'une condition de fait requise pour la pratique de la justice spéciale. Le point de départ de cette dernière, en effet, est l'individu : c'est une vertu égocentrique et celui qui la transgresse ne se constitue pas exactement transgresseur de la loi, mais transgresseur de l'égalité. Cette justice se divise en justice distributive, commutative et rétributive, notions trop connues pour requérir ici un exposé de détail.

L'important c'est de nous rappeler que ces trois branches de la justice s'identifient assez bien avec ce que nous appelons aujourd'hui le droit public, le droit privé et le droit pénal. Pourtant ce sont là, selon M. Trude, des éléments beaucoup moins essentiels de la justice spéciale que ne le sont les deux normes déterminantes de son *contenu* : *l'égalité* (arithmétique pour la justice commutative, géométrique pour les deux autres) et la *finalité,* éléments normatifs au sens strict qui fixent le contenu de la justice. — Une analyse détaillée de la notion d'*épikie* (p. 115-137) termine ce chapitre.

L'auteur consacre le *quatrième* et dernier chapitre de son travail à la recherche d'une norme strictement objective de toute la justice. Cette norme, Aristote la trouve dans la notion de *droit naturel* longuement développée par lui et finement analysée par l'auteur (p. 140-173). Aristote a jeté par là les bases d'une authentique philosophie du droit, malgré l'empirisme de la deuxième période. D'ailleurs — nous dit l'auteur en guise de conclusion — les développements que le Stagirite nous fournit de la notion de justice, ne constituent qu'un complément indispensable mais non pas un reniement de la notion platonicienne.

Nous regrettons de n'avoir pas été en mesure de développer davantage ce compte rendu. Le résultat obtenu par M. Trude est réconfortant et précis. L'intérêt de l'ouvrage fait passer sur la difficulté du style : on rencontre (p. 30 infra) une période de 16 lignes et un peu plus loin (p. 33 med.) une autre de 15.

Erhard BRAUN.

Jean PEPIN — **Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes,** collection « Philosophie de l'Esprit », Paris Aubier, éditions Montaigne, 1958, 524 pp.

C'est le résultat d'un effort considérable de dépouillement et d'analyse de textes que livre ici M. Jean Pépin ; il suffit, pour s'en rendre compte, de suivre pas à pas les vingt-quatre pages de bibliographie (8-32) qui seraient encore à compléter par les nombreuses notes consacrées à la littérature d'une question spéciale.

L'ouvrage se présente comme un inventaire méthodique — qui ne prétend pas pour autant être exhaustif — des textes qui concernent la pratique et la théorie de l'allégorie dans l'antiquité grecque et judéo-chrétienne. La première partie suit le développement de l'interprétation de la mythologie, à partir principalement des poèmes d'Homère et d'Hésiode, depuis Pythagore, Héraclite, Théagène de Rhégium jusqu'à Plutarque, Plotin, Macrobe et Julien, bref depuis la fin du sixième siècle avant le Christ jusqu'au quatrième

de notre ère ; une large place, comme il convient, est faite à l'allégorisme stoïcien dont le pseudo-Héraclite est le principal représentant, aux résistances que l'excès de cette tendance suscite dans l'épicurisme et la Nouvelle-Académie, à la théorie plotinienne des mythes. Une deuxième partie, plus brève, étudie la naissance de l'allégorisme juif dans les milieux alexandrins et spécialement chez Philon le Juif, son meilleur représentant, et conclut à la dépendance de ses méthodes par rapport aux Grecs (sans méconnaître toutefois l'existence d'une forme palestinienne d'allégorie sur la Bible, spécifiques des milieux rabbiniques et qui ne relève pas d'influences étrangères). Enfin la troisième partie expose le conflit ou la simple confrontation de l'allégorisme païen et de l'allégorisme chrétien ; on y remarquera tout particulièrement les longues pages (276-392) consacrées à la *théologie tripartite* de Varron dont l'auteur étudie patiemment le traitement chez Tertullien, Augustin, Eusèbe de Césarée, Macrobe, Porphyre et Julien et dont il recherche les sources, avec beaucoup de perspicacité. Ces trois parties sont encadrées d'un côté par une introduction très intéressante qui, en utilisant comme fil conducteur la *Philosophie de la Mythologie* de Schelling, examine les diverses interprétations modernes et contemporaines du mythe et de l'allégorie ; de l'autre par une conclusion, plus brève, où sont esquissés les rapports de la philosophie et du mythe.

Au passage, soit dans le texte soit en note, sont résolues avec pertinence de nombreuses questions de philologie et d'histoire : origine grecque de l'exégèse allégorique des juifs héllénisés Aristobule, Artapanos et Eupolémos (226-229) ; détermination aussi précise que possible des « physiciens » dont parle souvent Philon d'Alexandrie et qui seraient des juifs fortement imprégnés de stoïcisme (241) ; élucidation des sources de la théologie tripartite de Varron : plus que Panétius ou de Posidonius, celle-ci relèverait d'Antiochus d'Ascalon dont les attaches avec le stoïcisme sont connues (*Lucull.* 22, 69), et en dernière analyse de Xénocrate (316-320 et 364-365) ; explication plus précise des doctrines qu'Augustin prête aux Néoplatoniciens sur l'illumination et la béatification de l'âme (*Civ. Dei* VIII, 2) par une analyse des rapports de l'âme individuelle avec l'âme universelle (382-383), etc...

Ces indications suffiront pour montrer l'importance de cet ouvrage aux yeux des spécialistes de la philosophie et de la littélittérature anciennes. L'auteur est à l'aise en ces matières. Il l'est beaucoup moins quand il parle de philosophie spéculative, d'éxégèse ou de théologie. A notre avis, le philosophe et le théologien ne trouveront pas ce que l'avant-propos leur faisait espérer, à savoir « une contribution à l'histoire de la philosophie religieuse » (p. 6). D'abord parce que l'ouvrage reste touffu : la disproportion de la longueur des chapitres est trop accusée, un bon nombre de textes largement cités seraient mieux à leur place dans les notes, car ils

alourdissent l'exposé et font souvent l'effet de répétition après l'analyse qui les explique ; bref, il semble que l'auteur n'a pas suffisamment dominé sa vaste érudition, dont il présente plus l'inventaire que les fruits. Ensuite parce que la spécificité de l'allégorie chrétienne n'est pas suffisamment discernée (les réflexions de la page 478 sont trop tardives et pas assez explicites). M. Pépin aura peine à se trouver d'accord avec les spécialistes en cette matière. Tout semble se passer pour lui comme si l'allégorie, où qu'elle soit, ouvrait l'accès à une philosophie religieuse. Or l'allégorie chrétienne est l'expression et l'explication d'une Foi. Mettre le contenu de cette Foi entre parenthèses pour ne considérer que l'intentionnalité qui le vise, c'est se condamner à ne pas comprendre cette intentionnalité elle-même, puisqu'elle n'a de sens que par le terme visé. Les allégoristes chrétiens en effet ne cherchent point à remonter de l'*apparence* à la *vérité,* comme les allégoristes grecs, mais bien à découvrir *l'esprit* au-delà de *la lettre* : esprit et lettre se situant également au plan de la vérité, à des niveaux différents. M. Pépin s'excuse un peu vite de ne pas étudier Origène sous prétexte que cet auteur mériterait un ouvrage entier (461). Assurément. Mais puisqu'Origène est le représentant le plus qualifié de l'allégorisme chrétien, il convenait au moins de lui consacrer quelques pages ; une telle étude aurait conduit M. Pépin a mieux discerner l'originalité de l'allégorie chrétienne qui ne s'apparente que par certains procédés tout extérieurs à l'allégorie stoïcienne.

Les rapports du mythe et de la philosophie, tels qu'ils sont exposés dans la conclusion, appelleraient aussi des réserves. L'« absurdité » et l'« équivocité » du mythe relèvent d'un point de vue superficiel, comme les historiens des religions le reconnaissent de plus en plus ; pour une réflexion plus profonde, l'équivocité se résout en *analogie* qui permet à son tour de surmonter l'absurdité : celle-ci vient surtout quand l'historien veut *traduire* le mythe, mais elle se dissipe dès que l'on se contente de le *comprendre* en sa langue propre, pour ainsi dire. Une théorie cohérente du mythe ne peut, à notre avis, se développer qu'à l'intérieur d'une théorie de la connaissance philosophique où seraient étudiés en particulier l'analogie, la connaissance du singulier, le rapport entre l'abstrait et l'universel concret, plus profondément encore, le rapport entre l'intelligence et les sens et leur interpénétration réciproque. Dans une telle perspective il serait légitime d'élargir le domaine du mythe au delà de la pensée primitive et de lui trouver une place à chaque niveau de l'explication philosophique : élargissement qu'envisage aussi M. Pépin (p. 479 s. v.), sans toutefois en donner une explication satisfaisante. Sans doute des vues nouvelles sur ce sujet seront-elles apportées par les travaux que l'auteur annonce et dont le présent ouvrage permet d'augurer l'intérêt.

A. Solignac s. j.

J. G. HAMANN, **Sämtliche Werke,** historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler. 6 vol. in-8°. I. *Tagebuch eines Christen,* 356 p. Prix : S 89. — II. *Philosophie, Philologie, Kritik,* 432 p., Prix : S 117. — III. *Sprache, Mysterien, Vernunft,* 496 p. Prix : S 158. — IV. *Kleine Schriften,* 440 p. Prix : S 172. — V. *Tagebuch eines Lesers,* 452 p. Prix : S 167. — VI. *Der Schlüssel,* 456 p. — Verlag Herder, Wien, 1949-1957.

J. G. HAMANN, **Briefwechsel,** herausgegeben von W. Ziesemer und A. Henkel. — I. Band, 1751-1759, XV-477 p. — II. Band, 1760-1769, XV-539 p. Prix de chaque volume, broché, DM 27. Insel Verlag ; Wiesbaden, 1955-56.

**J. G. Hamanns, Hauptschriften erklärt.** Band 1, *Die Hamann-Forschung,* 184 p. Prix : DM 23. — Band 7 : *Golgatha und Scheblimini,* 176 p. Prix : DM 22. C. Bertelsmann Verlag, Gütersloh.

J. NADLER, **J. G. Hamann, der Zeuge des Corpus Mysticum,** 518 p., Otto Müller Verlag, Salzburg.

M. SEILS, **Theologische Aspekte zur gegenwärtigen Hamann-Deutung.** 120 p. Prix : DM 9. Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1957.

Une récente traduction des *Biblische Betrachtungen* par P. Klossowski a rappelé l'intérêt de Hamann (1730-1788). Il faut avouer qu'il est peu étudié, surtout en France, où rien d'important n'avait paru sur lui depuis le livre déjà ancien de J. Blum. Pourtant Hamann occupe, au XVIIIe siècle, dans le mouvement des idées, non pas seulement philosophiques, mais aussi religieuses et littéraires, une place capitale. On ne peut lui comparer que, auparavant, Pascal, et, plus près de nous, Kierkegaard, qui voyait en lui son *alter ego.* Il faut d'ailleurs avouer que, si beaucoup l'ont négligé, cela tient à son obscurité. Il aime à mystifier, il mêle le bizarre et le sérieux, et cela aussi le rapproche de Kierkegaard. Ses écrits, plus encore peut-être que ceux de Kierkegaard, sont liés à des circonstances très individuelles ; sa personnalité est énigmatique. Pourquoi a-t-il refusé de consacrer par un mariage religieux sa *Gewissensehe* avec Anna-Regina ? C'est un mystère ; on pense à Kierkegaard rompant, on ne sait pourquoi, ses fiançailles avec Régine Olsen. Pourtant ce petit employé de Königsberg, aimé et estimé de Kant, a été admiré par Goethe, par Hegel, et par plusieurs « grands » de la littérature allemande. Ceux qui l'ont connu intimement le vénéraient ; pour beaucoup, comme pour la Princesse de Gallitzin, il a été le croyant, le « chrétien » par excellence.

On sait avec quelle violence il s'est opposé aux rationalistes qui édulcoraient le christianisme, aux déistes, à Voltaire, à Hume, à

Frédéric II. Par là il est proche de Pascal et de Kierkegaard. Mais son insistance sur la Parole biblique et sur l'historicité du christianisme en fait un précurseur des philosophies du langage et des existentialismes. Il représente dans la pensée allemande un courant irrationaliste, ou supra-rationaliste, qui n'a jamais cessé, même aux temps où triomphe le rationalisme. Certaines méditations sur la création et la rédemption rappellent Böhme et, par ailleurs, annoncent la théologie dialectique.

Notre époque, qui veut ne rien laisser perdre de tous les témoignages religieux, est plus apte à le comprendre. Il fallait d'abord posséder une édition critique satisfaisante de ses œuvres. Le Prof. J. Nadler couronne une longue carrière en achevant cette publication. Nous possédons maintenant, parfaitement éditée, la totalité des œuvres de Hamann. Le dernier volume (VI) est, sous forme d'un index très développé, une véritable somme des idées de Hamann. On lira, comme introduction, le livre du même auteur sur *Le témoin du corps mystique*. Bien des détails sont heureusement précisés, et surtout la grande figure de Hamann se dégage de bien des obscurités. Parce que son œuvre ne peut se séparer des événements les plus quotidiens de sa vie, on se réfèrera à sa correspondance, magnifiquement présentée par l'Insel-Verlag (remercions les éditeurs pour l'index !)

Malgré tout, la lecture de Hamann reste difficile. « Ce que je comprenais me donnait le désir de comprendre tout », disait la Princesse de Gallitzin. Ce désir est exaucé par les huit volumes de commentaire *J.G. Hamanns Hauptschriften erklärt,* publiés en collaboration par F. Blanke, E. Büchsel, K. Gründer, E. J. Schoonhoven, E. Metzke, L. Schreiner, M. Seils. Le premier volume comprend une courte introduction générale de F. Blanke, une longue *Geschichte der Deutungen* par K. Gründer, où se suivent les jugements portés sur Hamann depuis Goethe jusqu'à nos jours (évidemment Hegel y est en bonne place), puis le résumé des travaux jusqu'à ceux de Nadler, et enfin une vue d'ensemble des interprétations philosophiques et théologiques récentes. Le volume se termine par une bibliographie de L. Schreiner.

*Golgatha et Scheblimini* (vol. 7), est expliqué par L. Schreiner. Après une longue introduction, le texte de l'édition Nadler (vol. III) est reproduit au sommet des pages. Au milieu se trouvent les notes, puis, au-dessous un commentaire continu. Cette œuvre est une des plus caractéristiques de Hamann. Il s'en prend au livre de Mendelssohn *Jerusalem oder über die religiöse Macht und Judentum* paru l'année précédente, en 1783. Pour Mendelssohn, comme pour les déistes (on pense ici à Toland et Tindal) le judaïsme n'est que la religion « naturelle », fondée uniquement sur la raison. Hamann revendique au contraire le caractère révélé du judéo-christianisme. Cela lui donne l'occasion de développer les

thèmes centraux de sa doctrine, en particulier sur le langage et l'historicité comme sur la Rédemption.

Les monographies et les articles sur Hamann se multiplient actuellement. Sans doute faudra-t-il attendre pour que se dégage nettement le vrai visage du « Mage du Nord ». Il faut signaler spécialement le livre récent de Martin Seils *Theologische Aspekte zur gegenwärtigen Hamann-Deutung* : l'auteur, qui est un des collaborateurs des *Hauptschriften erklärt,* y apporte des vues originales et pénétrantes. Il montre justement que Hamann est avant tout un « témoin », qu'il faut le comprendre par le témoignage chrétien qu'il a voulu apporter.

M. Régnier.

Friedrich NIETZSCHE, **Werke in drei Bänden,** herausgegeben von Karl Schlechta. Trois volumes de 1282, 1275 et 1478 pages, prix total : relié toile DM 71. —, relié cuir : 97.70 DM. Carl Hansa Verlag, München 27, 1956.

L'intérêt pour Nietzsche ne faiblit pas ; plusieurs ouvrages, sur lesquels nous reviendrons, le montrent. Sans doute, ainsi le remarque Jaspers, n'a-t-il pas, à proprement parler de « disciples » et, comme Kierkegaard, est-il une « exception » qu'on ne peut imiter mais qui impose des problèmes essentiels et contraint à réfléchir sur la condition humaine.

Plus récemment on s'est rendu compte que l'édition des œuvres posthumes avait été faite assez arbitrairement (voir par exemple l'article de R. Roos dans la *Revue Philosophique* de 1956, p. 262), sous l'influence de la sœur de Nietzsche. K. Schlechta s'est fait connaître par ses efforts pour retrouver un Nietzsche authentique. Son édition nous offre des volumes réduits, quoique très lisibles, qui permettront de lire et relire à tout propos, comme on le fait pour les Pensées de Pascal ; c'est le seul moyen de bien comprendre Nietzsche. Les deux premiers volumes contiennent le texte intégral des œuvres publiées par Nietzsche ou des œuvres philosophiques qu'il avait préparées lui-même pour la publication.

Le volume III est le plus important. Il renferme d'abord 915 pages de *Nachlass* : notes autobiographiques des années 1856-69, intéressantes pour retracer la formation intellectuelle de Nietzsche jusqu'à l'âge de vingt-cinq ans, conférences, essais de préfaces et d'articles. On remarquera surtout (p. 415 à 927) la suite d'aphorismes des années 80, publiés précédemment dans un ordre arbitraire sous le titre de *La volonté de puissance,* et restitués ici selon l'ordre chronologique. On lira dans l'appendice (p. 1393-1408) les raisons de cette présentation. Suit un choix de lettres spécialement significatives (voir p. 1408-1417 des précisions sur les lettres et sur les falsifications apportées par la sœur de Nietzsche).

La table biographique (1359-1389) rassemble les événements de la vie de Nietzsche et aide beaucoup à situer ses œuvres. Enfin le *Nachwort* esquisse les thèmes essentiels de sa « philosophie ». L'auteur note justement qu'il ne faut pas trop attendre du *Nachlass* et que Nietzsche a exprimé dans ses œuvres publiées, surtout dans *Humain, trop humain* tout son message : il s'agit toujours de l'opposition entre l'univers, l'homme y compris, tel qu'on le comprend habituellement, d'une part, et ce qu'il est en vérité, d'autre part.

On devine tout le travail qu'a demandé pareille édition ; le résultat en valait la peine, car nous avons là, en trois volumes de format réduit, un texte mis à la portée du « grand public » et en même temps indispensable aux « spécialistes ».

M. Régnier.

Wilhelm WERTENBRUCH. — **Versuch einer kritischen Analyse der Rechtslehre Rudolf von Jherings.** — Un vol. de xiv, 112 pages. Berlin, Walter De Gruyter & Co. 1955. Prix 6,60 DM.

L'auteur se propose d'étudier l'œuvre d'un des principaux représentants du positivisme juridique : le juriste et philosophe allemand Rudolf von Jhering (1818-1892). L'étude concerne surtout l'ouvrage *Der Zweck im Recht* et se divise en quatre parties.

La *première* partie, consacrée à l'introduction, comporte un plan de distribution, une biographie du juriste et une description détaillée assez réussie de l'ambiance juridique créée par l'école historique de Savigny dont le jeune Jhering fut tributaire (p. 1-23).

La *deuxième* partie de l'ouvrage (p. 24-43), dans un exposé synthétique remarquable, fait ressortir les traits principaux de l'œuvre rénovatrice entreprise par Jhering. La cheville ouvrière en est sa théorie de la fin ou du but, dont les rapports avec la *volonté-tendance au pouvoir* (*Wille zur Macht*) constituent le fin fond de toute réalité juridique. La volonté, en effet, est la raison profonde de toutes choses : elle est la raison d'être de la finalité, mais cette dernière est le mobile psychologique du dynamisme de la volonté. Celle-ci comporte donc deux éléments : l'un profond, la volonté latente, l'autre davantage manifestatif, la volonté active. *L'intérêt* oriente et détermine la finalité et l'aide ainsi à se concrétiser dans les réalités juridiques comme la personne, la fortune, le droit, l'état, etc...

Dans cette évolution finalisée il existe certains points de repaire : les *porteurs spéciaux de volonté*. Jhering en connaît quatre : Dieu, la nature, l'animal et l'homme, mais l'homme en est de beaucoup le plus important et le plus décisif. L'évolution juridique du phénomène humain se manifeste dans une finalisation de l'intérêt particulier vers l'intérêt commun et de ce dernier vers l'intérêt de l'état.

Quel lien y a-t-il entre la finalité et le droit ? Le droit est

un des termes d'un processus évolutif variable d'après les formes de société mais toujours déterminé en ce fait qu'une fin précédente une fois réalisée tend inévitablement vers l'obtention d'une fin ultérieure jusqu'à parvenir aux réalités les plus universelles : les idées juridiques (dont la principale est le droit), les modes juridiques, les sentiments juridiques. L'intérêt particulier n'étant qu'une forme d'infrastructure, le véritable point de départ du processus juridique est la *société.* La finalité de cette dernière est mesurée par l'intérêt qui synthétise, sous une forme supérieure, les intérêts des particuliers. Une opposition entre l'intérêt particulier et l'intérêt de la communauté équivaut, en genèse juridique, à une anomalie. Une finalisation spéciale et très parfaite de la société se rencontre dans *l'état,* porteur d'une volonté qui lui est propre, la *volonté étatique,* et dont les principales manifestations sont le *pouvoir étatique (vis absoluta)* et le pouvoir de *coërcition (vis compulsiva).* La récompense ou compensation des services s'y joint à titre temporisateur. Le pouvoir étatique garantit la valeur des idées universelles juridiques comme le droit et la justice. Ce n'est pas la vérité qui est norme du droit, mais la finalité dont l'agent privilégié est l'état.

Jhering a construit son système grâce à l'analyse patiente et assidue des principales institutions juridiques du monde, grâce aussi à l'utilisation conjointe des deux méthodes, génétique et systématique, dont la combinaison était son secret.

M. Wertenbruch nous offre, dans la *troisième* partie de son ouvrage, (p. 44-90), une analyse minutieuse de tous les éléments de détail du système étudié. Suivre ici l'auteur nous mènerait trop loin. Signalons simplement quelques pages (p. 58-67) concernant la moralité, la liberté, l'abnégation de soi-même, qui montrent combien la « morale » de Jhering est positiviste.

Dans la *quatrième* partie (p. 91-112) l'auteur souligne l'insuffisance du positivisme jheringien, surtout en ce qui concerne l'interprétation trop étroite du fait juridique et du fait humain. Jhering est un sceptique qui, par acquit de conscience, se refuse à ce qu'il appelle « faire de la spéculation » sur le *fait juridique.* Quand une série de faits semble imposer la déduction d'un terme, Jhering préfère s'arrêter plutôt que s'engager dans une impasse de déduction. Il y a chez lui un véritable mépris pour l'entendement et le raisonnement. Le seul absolu est pour lui la volonté du pouvoir, et s'il en reconnaît parfois le caractère contingent et même arbitraire, il se refuse à y voir un appel à autre chose. Il n'en va pas autrement en ce qui concerne le *fait humain.* Si liées que soient entre elles les manifestations de sa finalité, celle-ci reste immanente aux faits. Rien ne nous autorise à en chercher un dépassement, même si par là nous devons faire une large part au hasard et à l'utilité.

L'auteur termine sa recherche en soulignant que le système du grand juriste, de par son insuffisance même, postule un autre système plus structuré et plus transcendant, tel celui de saint Thomas d'Aquin.

Dans l'ensemble nous sommes en présence d'un travail de mérite. Mais nous nous demandons si l'auteur n'a pas un peu trop systématisé la pensée de Jhering dont on connaît — et l'auteur le sait bien — les nombreuses imprécisions. Le théoricien allemand, s'il pouvait connaître le travail qu'on a consacré à son œuvre, ne serait-il pas étonné de se découvrir si méthodique ?

Erhard BRAUN.

Maurice BLONDEL et Auguste VALENSIN. — **Correspondance de 1899 à 1912.** — 2 vol. de 384 et 390 p., Aubier 1957. Prix 2.400 fr.

Disciple de Blondel dont il suivit les leçons à la Faculté d'Aix le Père Valensin entretint avec son ancien Maître une correspondance qui ne devait cesser qu'à la mort de ce dernier, en 1949. Les deux volumes publiés se limitent aux lettres écrites entre 1899 et 1912. C'est la période où le Père Valensin, jeune religieux, poursuit ses études dans la Compagnie de Jésus, puis celle où, déjà prêtre, il rédige, pour le dictionnaire d'Apologétique, en collaboration avec son frère Albert l'important article « Immanence », consacré en grande partie à l'apologétique Blondélienne.

L'intérêt de cette correspondance est grand. Elle nous introduit dans l'intimité de deux personnalités de valeur, qui voulurent se faire, sur le terrain des idées, les apôtres de leur temps. De plus, parce que ces deux hommes furent mêlés de près à l'évolution intellectuelle de leur époque, leur correspondance permet de suivre, pour ainsi dire au jour le jour, tout le mouvement philosophique et religieux des premières années du XX^e^ siècle. Toute idée neuve et originale y trouve son retentissement, tous les intellectuels y défilent et sont appréciés avec une perspicacité bienveillante, sévère seulement à la sottise et à la mauvaise foi. Pour faciliter les investigations à ce sujet, un index, placé en fin du second volume, présente une longue liste d'auteurs cités dans les lettres. D'abondantes notes explicatives, et de nombreuses citations d'articles ou de lettres, souvent inédites, viennent éclairer le texte et apportent sur les sujets traités une documentation de première main, présentée avec une élégante sobriété.

Il devient ainsi plus facile de mesurer l'influence de Blondel et de définir sa position par rapport aux conflits idéologiques de l'époque. Nous découvrons, par exemple, à quel point Blondel s'est opposé aux modernistes, avec lesquels on a été si souvent porté à le confondre, lui qui, en réalité, fut l'un des premiers à déceler

les déviations de Loisy, et à s'efforcer de redresser ses erreurs (cf. à ce sujet l'échange de lettres Blondel-Loisy, cité en notes, tome I, p. 112, 126, 127).

Sa clairvoyance ne lui concilia point la faveur des intégristes, qui engagèrent contre lui une polémique où s'accumulèrent confusions et contre-sens, allant jusqu'à des « erreurs colossales » d'interprétation. Et leur voix retentissait jusqu'à Rome, et parvenait aux oreilles des Papes, Léon XIII et Pie X, heureusement trop perspicaces pour être dupes !

En face des accusations qui l'atteignaient personnellement, Blondel s'était fait une loi de ne pas répondre. Le Père Valensin qui partageait les angoisses de son ami devant les menaces d'interdiction et de censure l'encourageait à rester « patient et serein comme l'éternité », et à unir ses peines aux souffrances du Christ. Quant aux critiques de fond, l'occasion allait s'offrir au Père Valensin d'en faire justice dans son article sur « Immanence ». Laissant tomber discussions et critiques, le Père reprend la question par le fond : il repense pour son propre compte les idées de Blondel, et les exprime dans sa langue à lui, celle que les théologiens entendent, avec un relief et une netteté inattaquables. Cette formulation si précise ne nuit d'ailleurs en rien à l'authenticité de l'interprétation : le Père Valensin n'avait rien tant à cœur que de traduire fidèlement la pensé de son Maître. Au cours de son travail, il multiplie les lettres où il consulte Blondel, lui soumet ses essais de rédaction pour savoir s'il s'y reconnaît, l'interroge sur les points obscurs, l'oblige à mettre au point sa propre pensée, ce qui nous vaut un commentaire, par l'auteur lui-même, de quelques passages essentiels de *L'Action* (cf. tome II, p. 309 à 311 ; p. 315 et 331). Dans ces échanges s'affirment de plus en plus l'union profonde des deux esprits et des deux âmes, à travers la diversité des tempéraments : Valensin plus dominateur, plus abstrait, plus limpide ; Blondel plus proche des questions vitales, plus porté à l'analyse psychologique, plus soucieux de la complexité des faits et des idées. De cette collaboration résulta l'article « Immanence », exposé magistral de la pensée de Blondel, qui reçut un accueil élogieux dans les milieux les plus divers. En effet, ce travail faisait ressortir l'intention foncière de Blondel et éclater son accord avec l'orthodoxie. Ce qu'il a voulu, c'est assurer l'ouverture des cœurs à la bonne nouvelle par l'aveu des limites de l'effort humain, montrant que seule une initiative divine peut nous apporter le don que le fond de notre volonté implore. Il apparaît ainsi combien Blondel était sensible au drame intérieur des âmes et opposé à toute attitude morale fondée sur l'auto-suffisance de l'homme et des valeurs d'ici-bas.

J. Vuillermoz.

Auguste VALENSIN. — **Regards** (Tome I, 326 p.). — Sur Platon, Descartes, Pascal, Bergson, Blondel (Tome II, 217 p.). — sur Léonard de Vinci, Valéry, Péguy, Claudel. Editions Aubier, 1955. Prix : 780 et 675 frs.

Le titre définit parfaitement l'ouvrage qui groupe en trois volumes quelques-unes des Conférences du Père Valensin au Centre universitaire méditerranéen, à Nice.

Une longue et admirable introduction de A. Blanchet qu'il faut relire, après avoir fermé le dernier tome, pour en mesurer toute la portée présente au lecteur le Père A. Valensin, tel qu'il apparaît dans ses conférences. « Un grand seigneur de l'esprit » — souligne A. Blanchet, avec les immenses ressources d'une intelligence diverse, qui le révèle tour à tour, ou même à la fois, philosophe et poète, mathématicien et artiste, professeur et prêtre. En outre, le préfacier synthétise « en deux ou trois principes et autant de règles », la méthode d'enseignement du Père, qui se défend d'être un système, mais se tire des leçons, particulièrement des digressions — ces points de suspension d'un cours, ces moments privilégiés, que chérissent les bons élèves pour les nouveaux horizons qu'ils déploient, et les médiocres, pour les repos qu'ils assurent. Car, excellent professeur, le P. Valensin se propose non pas d'apprendre mais de faire comprendre, « d'ouvrir aux autres un chemin de lumière, en expliquant avec rigueur et méthode les grands auteurs qui jalonnaient son propre itinéraire spirituel » (Introduction p. 27). Son dessein est de frayer des voies, d'orienter la recherche, en simplifiant son objet, quitte à ne pas embrasser tout le réel. Travail d'éclaireur qui laisse au disciple le soin et l'effort d'une quête plus étendue. Le maître, lui, se borne, suivant les exigences de son auditoire à découvrir ou bien l'essentiel, ou bien le caractéristique.

C'est que le P. Valensin discerne d'un œil aigu, en chacun des auteurs dont il traite, « l'ondulation » spécifique, ce que Léonard de Vinci nommait le « serpentement » et qu'il recommandait d'observer dans tous les êtres et les choses, pour les bien saisir en leur essence. Ainsi de Platon — la plus longue de ses études : (143 pages), le conférencier feuillette les principaux dialogues : le *Second Hippias*, le *Ménon*, le *Phédon*, le *Phèdre*, la *République*, s'arrêtant aux mythes et théories bien connus et il achève son cours sur les joutes oratoires du *Banquet*, dégageant avec complaisance la conception de l'amour : contemplation de la Beauté increéée, non participée. Il retient surtout le Pascal des *Provinciales*. crayonne « trois profils perdus » de Descartes : le gentilhomme, le savant, le chrétien ; ne révèle de Bergson que le philosophe de l'intuition, examine sans longueur l'analyse métaphysique et le réalisme de Blondel, et fixe en un éclair l'énigmatique sourire de Léonard de Vinci, qui pourrait bien être celui de la Joconde.

Ses études de textes à propos de Valéry et Péguy portent sur des poèmes entiers, ou sur des fragments, dont il démonte les articulations et les mécanismes, réinvente les procédés de rhétorique, expliquant de la sorte les répétitions volontaires de Péguy, son piétinement de l'expression qui gonfle démesurément ses poèmes. Il taille à la hache dant cet arbre touffu qu'est *le Soulier de Satin,* en dégage une maîtresse branche, un seul drame, parmi beaucoup d'autres, celui de la grâce et du péché, qui se joue entre Dieu, Prouhèze et Rodrigue. Valéry, lui aussi, est forcé dans les retranchements de son hermétisme, car le P. Valensin nous livre le secret de sa poésie pure, transparente à la seule intelligence spéculative et qui divinise le langage.

En bref, des raccourcis, des survols qui ne satisferont sans doute par les dogmatistes, les philosophes chevronnés, lesquels auraient quelque droit de s'insurger contre certaines schématisations extrêmes. On pense plus précisément à cette gageure d'exprimer le mérite en une formule mathématique (Tome II p. 74) et en graphiques, les métaphores de Valéry (T II p. 130-131). Mais n'est-ce point là seulement, jeu de savant et d'artiste qui dispose de nombreux registres pour ses transpositions ? Aussi bien, l'ouvrage semble-t-il destiné à un public beaucoup plus large que celui des spécialistes, le public qu'intéresse une philosophie qui ne soit pas, selon l'expression de l'auteur, une « métaphysique ennuyeuse », hérissée de termes barbares. Celui également qui se laisse encore charmer par les belles lettres et que peut séduire une pensée libre, indépendante, humaniste avec ferveur, coulée dans une langue de tous les jours, délibérément simple, éclairée de sourires, d'images heureuses et qu'assaisonne un grain de malice et de fine ironie, dans la plus pure tradition française.

M. de J.

Karl JASPERS. — **Die Grossen Philosophen.** — I. Band. Piper Verlag, München 1957. Un vol. in-8° de 968 pages, DM 38.

Laissant inachevée la Logique Philosophique, Jaspers, auquel les gros ouvrages ne font pas peur, s'est mis à une tâche non moins imposante, une Histoire de la Philosophie. Au premier volume de près de mille pages s'en ajouteront deux autres. Une telle somme, avec le labeur qu'elle représente, ne peut être que le fruit d'une longue préparation et d'un profond amour, le couronnement et la synthèse d'un enseignement et d'un « commerce avec les philosophes », poursuivis pendant plusieurs décades. Et en effet c'est Jaspers le professeur qui se livre dans cet ouvrage, nous y percevons l'écho direct de ses cours et de ses séminaires. Bien entendu, le maître ne rompt pas avec le penseur, l'historien n'élimine pas le philosophe. Au contraire, l'auteur de *Philosophie*

affirme, discrètement mais fermement, sa présence dans la société des « Grands » ; il n'est pas inféodé à leurs hautes figures au point de s'en tenir à une attitude de neutralité d'ailleurs impossible ; l'exposé s'accompagne de libre critique et de respectueuse discussion. C'est une communication en forme de « combat amoureux », celle-là même qui est l'élément vivant et l'origine du philosopher propre de Jaspers. Cependant, alors que dans les essais historiques précédents, *Nietzsche, Descartes, Schelling,* Jaspers tranchait plus d'une fois des jugements sans merci, il fait valoir davantage ici l'esprit de concorde et d'admiration. La marque de l'ouvrage est la modestie personnelle, jointe au souci de faire plein droit à la pensée étrangère comme à la pensée proche.

L'idée dominante, en effet, et le fil conducteur de l'entreprise, est l'irréductible grandeur. L'œuvre pourrait porter en exergue cette phrase de Nietzsche : « Un géant en appelle un autre à travers les intervalles déserts des temps, et, sans être dérangé par les nains risibles et bruyants qui fuient parmi eux en rampant, se poursuit l'entretien des hauts esprits ». Jaspers consacre une longue introduction, nuancée, balancée, à l'approche de la grandeur philosophique. L'évaluation de la grandeur ne relève d'aucun critère objectif scientifique, d'aucune loi de progrès, elle n'est soumise à aucune instance préalable. La grandeur est chaque fois singulière et unique, et pourtant, comme dans *L'Ecole d'Athènes* de Raphaël, elle se rassemble en un « Royaume des Grands » inaltérable, intemporel, non soumis aux fluctuations de l'histoire. Mais l'existence des Grands ne crée pas une norme : ils forment seulement l'espace spirituel où, dans la pensée, sous l'égide de la raison éclairante, l'existant individuel se fraie une décision singulière. Le problème de l'histoire est donc, tout en érigeant la grandeur en son intangibilité, de choisir les modèles, de constituer une hiérarchie et un classement. Pas plus que celle de l'englobant, cette mise en ordre n'est contraignante, et elle ne donne aucune vue objective ou conceptuelle sur le royaume des esprits. Le rangement effectué par Jaspers n'est proposé qu'à titre d'indication, et à aucun moment il ne prétend organiser par catégories ce qui demeure pure et absolue singularité. Il y va avant tout de chaque philosophe envisagé pour lui-même, hors du temps sans méconnaître le temps, à part des autres sans défaire les liens et contester l'ensemble et le bien commun.

Ces idées, Jaspers les a depuis longtemps exposées et mises en œuvre. Cette conception d'une histoire philosophique de la philosophie, par *Aneignung,* est aussi légitime qu'une autre. Qu'elle ait aussi ses points faibles, l'entreprise de Jaspers le fait ressortir à l'évidence : elle est à la fois trop exclusive et trop inclusive, trop dithyrambique et trop sévère. Il est vrai que Jaspers reste conscient de ses limites... Mais l'isolement de chaque grand philosophe sur

son sommet, comme un stylite, demande un savoir encyclopédique impossible, et il conduit inévitablement, sans le support des problèmes généraux, à un certain arbitraire. Et paradoxalement — un paradoxe franchement couru, pris en compte et en charge —, il entraîne une assez singulière uniformité et monotonie : dans ces miroirs successifs se reflète la philosophie éternelle, non certes la seule philosophie de Jaspers, mais la philosophie telle qu'il la conçoit. De sorte que tous ces philosophes offrent une ressemblance, un air de famille. « Si j'écris leur histoire, ils dépendront de moi », disait Vigny de ses aïeux. Ainsi en est-il de Jaspers et des « grands ancêtres » de la philosophie. C'est pourquoi les portraits les plus réussis sont ceux avec lesquels il est familier, Kant, d'abord (un peu terne, toutefois), mais aussi Plotin et Spinoza, longuement et bien traités. Augustin, Platon, auquel va cependant toute son admiration, sont moins convaincants.

Le livre, qui se veut modeste et sonore de la seule voix des maîtres, a pourtant comme intérêt majeur la position de Jaspers lui-même, les compléments qu'il apporte incidemment à sa propre problématique et à ses questions ouvertes. Mais ce regain est assez maigre. Glanons des précisions ou d'excellents résumés au sujet de l'Esprit (p. 79 sq.), du transcender spéculatif (Plotin — et Kant, p. 439), et en général de la confrontation science-philosophie (p. 592-3), du rapport des métaphysiques à la métaphysique (p. 619 sq.), surtout à propos de la religion, la foi philosophique, la tolérance, la théologie (notamment p. 339, *382* sq., *623*, 670, 846, 855 sq., *858*, 871, 886), le Judaïsme (p. 878 sq.). Mais on ne trouve rien de nouveau sur les chiffres, les puissances, l'englobant. En substance, la pensée de Jaspers affirme sa stabilité et sa continuité, et confirme son inflexion rationnelle. Comme Platon, Jaspers est depuis longtemps *Herr seiner Gedanken* (p. 299).

Le plan et la classification n'offrent guère prise à l'objection. Tout au plus s'étonnera-t-on de voir Socrate compté parmi les « hommes déterminants », avec Jésus, Bouddha et Confucius. Ceci, non pour amoindrir Socrate ; mais la différence entre les trois autres et lui quant au mode de l'influence saute tellement aux yeux qu'elle rompt le parallélisme. Le chapitre sur Jésus, d'ailleurs, quoique rempli de bonnes intentions, nous réserve une déception sans mesure. Certes, c'est le droit de Jaspers de refuser la divinité du Christ. Mais les arguments dont il étaye sa conviction, les maigres sources auxquelles il s'est fié, les perspectives et les auteurs dépassés qu'il a suivis (l'école de l'eschatologie conséquente), une connaissance très insuffisante du sujet, tout cela rend extrêmement précaire la valeur d'une étude qui fait tache sur l'ensemble.

Enfin, les critiques les plus vives que Jaspers s'attire concernent le soubassement historique et l'appareil scientifique de son exposé. Il est prêt sans doute à les accueillir, non sans hateur, avec un

geste cassant à l'égard de la *Zunftphilosophie*. Il n'empêche qu'il n'a pas joué le jeu intégralement, et que l'absence des références et l'incomplétude capricieuse de la bibliographie ne sauvent pas les apparences. L'exhaustivité en ce domaine excède les forces d'un homme, mais alors il valait mieux, ici et là, se borner à des monographies objectives conformes, fût-ce à regret, à des enchaînements problématiques et au laconisme scolaire. Est-ce à dire que l'ouvrage ne peut servir de manuel, comme Jaspers le souhaite ? Certainement si, car il développe amplement maints contenus de pensée et, même lorsqu'il fléchit, il met en goût, il incite à revenir aux textes.

C'est en effet le signe électif de ce dialogue au sommet : l'amour suprême et la vénération dont il témoigne envers les philosophes insignes, l'éloge toujours libre et vibrant par lequel il perpétue leur verbe. Que ce « long regard sur le calme des dieux » des *templa serena*, sur les majestueux mausolées des philosophes, laisse en conclusion une insatisfaction indéfinissable, n'enlève rien aux instants exaltants passés en leur compagnie exemplaire. Seul celui qui, d'une autre origine, perçoit la précarité dernière de toute philosophie, peut détourner en terminant les yeux.

X. Tilliette.

Hermann DIEM. — **Gott und die Metaphysik** (*Theologische Studien,* Heft 47), Evang. Verlag AG. Zollikon-Zürich, 1956.

Le théologien barthien répond à W. Schulz (voir note 238, p. 595). Il écarte d'emblée la position catholique et l'hypothèse d'une philosophie chrétienne. Après quelques préliminaires historiques, il constate comme Schulz, en s'appuyant sur l'instance de Heidegger, le fait de l'émancipation, puis de la laïcisation, de la philosophie. Mais ce n'est jamais que la mort du Dieu des philosophes, ce n'est pas la disparition du Dieu chrétien ou du Dieu de la Révélation. La majorité atteinte par la métaphysique secouant une tutelle a au moins l'avantage de définir clairement les positions, et Diem, ayant critiqué l'attitude d'annexion de Gogarten et Bultmann, en appelle au respect mutuel du philosophe et du théologien, à la prise au sérieux de la philosophie, à l'autocritique de la théologie coupable peut-être d'avoir domestiqué la philosophie, sa « servante ».

Cependant, pas plus qu'il ne peut ignorer la rébellion du métaphysicien et éviter ses questions, le théologien ne peut se laisser entraîner à proclamer un Dieu des théologiens, à renoncer au *Credo ut intelligam*. Le théologien absout et approuve la recherche sans réserves de la vérité, il signale seulement au philosophe ses frontières *de fait* infranchissables. Une solidarité humaine positive lie le théologien et le philosophe. Diem frôle ici consciemment

l'*analogia entis* redoutée. Mais il s'en distance par le refus d'une synthèse et d'un trait d'union démontrable.

Du *fait* de la Révélation, et sans poser la question de principe, le théologien ne peut admettre que la connaissance de Dieu sans Révélation soit encore réalisable, ce serait ruiner la Révélation. Le philosophe répondra que, précisément, il n'a pas besoin de la Révélation, et c'est pourquoi il a donné congé au Dieu chrétien. Il reste alors au théologien à porter attention à ce que dit le philosophe, et, de son côté, à lui donner à réfléchir, par exemple sur le Mal et le Néant, sur la conversion... Mais, en fin de compte, la question dernière se pose au théologien : la théologie n'est-elle pas coupable de ce que, « au nom du Dieu des philosophes », la philosophie « a pris congé du Dieu de la Révélation » (p. 10, 19) ?

Les pages de H. Diem sont trop brèves pour solder un immense problème. Malgré un louable effort de rapprochement, on en reste à une certaine intransigeance théologique, et la coexistence pacifique à laquelle les deux parties sont conviées suppose l'hégémonie du théologien et son arbitrage. Diem dit bien qu'il doit se laisser atteindre et interroger sans esquive, mais où le philosophe peut-il trouver un angle d'attaque ? Contre l'apparence, il faut dire que l'attitude catholique est plus ouverte, soit qu'elle admette une assise philosophique naturelle de la pensée théologique (Diem est bien près d'admettre cette conclusion), soit qu'elle suscite l'émulation des philosophies chrétiennes. Il va de soi que nous maintenons, comme Diem, la transcendance absolue du Dieu révélé, et aussi le caractère d'« idole » du Dieu rejeté par la métaphysique moderne.

X. Tilliette.

**Encyclopédie Française,** tome XIX : *Philosophie, Religion*. Un vol. de 424 pages et 32 planches hors texte. Prix : 8.400 fr. Dépositaire général : Librairie Larousse.

Quiconque s'occupe de philosophie sait quels précieux instruments de travail il trouve dans l'*Encyclopédie Française* fondée en 1933 par A. de Monzie et dirigée actuellement par M. Gaston Berger. Il suffit de rappeler les volumes déjà parus sur *L'outillage mental* (pensée, langage, mathématiques), *La Physique, La Vie, Les êtres vivants, L'être humain, L'espèce humaine, La vie mentale, L'éducation et l'instruction*.

Le tome XIX, consacré à *Philosophie* et *Religion* sera aussi fort utile, non seulement aux techniciens de la philosophie, mais, très largement, à tous ceux qui se préoccupent d'avoir quelques clartés en ces domaines. Lisons d'abord attentivement l'*Avant-Propos* de M. Gaston Berger ; il définit et donc délimite le but poursuivi :

> Chaque article nous introduit dans l'univers du philosophe qui l'a composé. Il ne s'agit pas de connaissances partielles qui

pourraient s'ajouter les unes aux autres, mais de vues synthétiques inspirées par autant de méditations personnelles.

Peut-être pourtant, à travers la variété des perspectives, apercevra-t-on des inquiétudes et des espérances communes aux hommes de notre temps — peut-être aussi une certaine allure, un certain style de la recherche. C'est que, si la philosophie est universelle, si parfois même elle tente de nous faire pressentir la saveur de l'éternité, le philosophe reste un homme pris dans une certaine situation... Dans cet esprit, nous indiquerons que, pour décrire la pensée contemporaine, nous avons pris notre point de vue dans la philosophie française... Il nous semble cependant que les grandes philosophies étrangères trouvent chez nos auteurs assez d'échos ou ont exercé sur eux une influence trop ouvertement reconnue pour qu'elles soient absentes de notre exposé. Simplement elles figurent dans un tableau non dans un catalogue (02.7).

La première section : *Principales tendances de la philosophie contemporaine,* expose donc, en gros, ce qu'on pourrait appeler l'état actuel de la philosophie en France, ou la philosophie vue par les principaux penseurs français. Cela rappelle parfois les *Selbsdarstellungen* de certains recueils collectifs. Si sèche qu'elle soit, la simple liste des articles nous fera comprendre la richesse qu'ils contiennent : J. Lacroix, *Cheminement vers les philosophies contemporaines.* R. Ruyer, *La Philosophie unie à la Science.* F. Alquié, *Le Savoir Philosophique.* J. Nabert, *La Philosophie réflexive.* G. Bastide, *La Conversion Spirituelle.* E. Morot-Sir, *Le Mouvement « Philosophie de l'esprit »,* et *Etre et Valeur.* A. Forest, *Signification du recueillement.* M. Nedoncelle, *Le Personnalisme.* G. Berger, *La Phénoménologie transcendantale.* P. Ricœur, *Phénoménologie existentielle.* E. Minkowski, *Phénoménologie du langage.* J. Wahl, *Brève introduction aux philosophies françaises de l'existence,* et *Expérience et transcendance.* H. Van Lier, *L'Existentialisme de J.P. Sartre.* G. Marcel, *Vers une ontologie concrète.* R. Polin, *La Création des valeurs. Introduction* et *Défense de la création des valeurs.* G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique et la création des valeurs rationnelles.* M. Dufrenne, *La création des valeurs esthétiques.* H. Lefevre, *Le matérialisme dialectique.* J. Ohana, *Le positivisme logique.*

Mais pourquoi ne parle-t-on pas des études philosophiques sur l'histoire, sur la connaissance historique ou sur le sens de l'histoire ? Les travaux de R. Aron, de H. J. Marrou, de P. Ricœur *(Histoire et Vérité)* comme ceux du P. Fessard marquent un courant fort intéressant de la pensée française actuelle.

La deuxième section : *Etat des problèmes et moyens d'investigation* a un caractère plus positif : on s'y propose de comprendre le philosophe, de voir « comment il travaille, comment il réunit

et met en œuvre ses matériaux, contrôle sa pensée dans le dialogue et la communique aux autres dans l'enseignement ». Le Chapitre I est consacré aux disciplines philosophiques et à leurs problèmes actuels : P. Ricœur, *Renouveau de l'ontologie.* E. Souriau, *Les grands problèmes de l'Esthétique.* R. Polin, *Philosophie politique et science politique.* On remarquera spécialement le Ch. II : *Problèmes actuels de l'histoire de la philosophie,* par J. Moreau (Philosophie antique), M. de Gandillac (Philosophie médiévale), P. Devaux (Philosophie moderne). Signalons quelques omissions : on s'étonnera, à propos des rapports entre Platonisme et Pythagorisme, de ne pas voir cités les travaux de M. P. Kucharski et, à propos du *Corpus Aristotelicum,* l'ouvrage, discutable sans doute, mais qu'on ne peut ignorer, de Zürcher. C'est probablement par distraction que, p. 20.7, on semble attribuer le renouveau que connaît Hegel uniquement « à d'éminents philosophes français ».

Le Chapitre III : *Les techniques du philosophe et ses moyens de travail* comprend un article important et très intéressant de M. P. M. Schuhl sur *Transmission, établissement, édition des textes philosophiques,* illustré par de magnifiques fac-similés. Suivent *L'enseignement de la philosophie,* par G. Davy, *Revues, colloques et congrès,* par D. Huisman, *La Bibliographie philosophique, ses problèmes, son organisation actuelle,* par G. Varet. En tout cela les auteurs ne voulaient ni ne pouvaient être exhaustifs, mais une ignorance curieuse se manifeste p. 24.2. : pour indiquer la reprise *actuelle* des revues philosophiques allemandes, on en signale cinq. Or quatre de ces cinq ont cessé de paraître depuis assez longtemps, tandis qu'il y a, à l'heure actuelle, en Allemagne, une douzaine de revues philosophiques bien vivantes !

Avec la troisième section : *Elaboration des doctrines philosophiques,* nous retournons à la pensée plus proprement spéculative. Plusieurs articles très denses se succèdent : E. Souriau, *De l'invention en philosophie.* M. Guéroult, *Logique, architectonique et structures constitutives des systèmes philosophiques.* R. Lacroze, *Philosophie et psychologie.* D. Lagache, *Voisinage de la philosophie et de la psychanalyse.* G. Gurvitch, *Philosophie et sociologie.* L. Millet, *Philosophie, religion.* V. Jankelevitch, *Philosophie et musique.* H. Gouhier, *Philosophie et théâtre.* J. Wahl, *Philosophie et poésie.* Mais pourquoi pas aussi : Philosophie et roman ?

La difficulté de la deuxième partie du volume *Religion* est fort bien expliquée dans l'*Avant-Propos* de M. Gaston Berger : on ne peut comprendre la vie spirituelle qu'en y participant. « L'indifférent ne comprend rien et l'intolérant ne veut comprendre que ce qu'il approuve ». Pourtant les articles font preuve d'une « sympathie compréhensive » pénétrante. Ici encore, profitons de ce qui nous est apporté sans trop nous plaindre des lacunes. Regrettons

que l'on parle si peu de la théologie et de son histoire et que l'on n'entende guère le témoignage des théologiens.

En résumé, malgré quelques défauts, ce volume est une belle réussite et sera certainement très largement utilisé.

M. RÉGNIER.

F. ALQUIE — **L'expérience.** Collection **Initiation philosophique.**

Ce petit livre sur l'expérience se situe dans la perspective kantienne propre à l'auteur et nous y retrouvons la grande idée de la *Nostalgie de l'Etre.*

La conception empiriste de l'expérience est écartée (car l'expérience suppose un sujet transcendant) tout comme la conception idéaliste (car le sujet se heurte à des structures indépendantes de lui-même). Avec Kant il faut reconnaître deux aspects fondamentaux de l'expérience : un donné, et une construction par l'esprit. Suit une analyse des diverses expériences où l'on constate à la fois que, d'une part, l'homme ne peut échapper à la passivité ni se rendre indépendant de toute expérience et que, d'autre part, toute expérience renvoie à autre chose qu'elle même et exige son dépassement. L'expérience sensible révèle une oscillation entre les sensations et le couple sujet-objet. Dans la démarche de l'expérience intellectuelle il y a une certaine passivité de l'esprit qui ne peut rien sans expérience. Dans l'expérience morale, notre esprit, nos tendances, se heurtent aux valeurs (respect du devoir). L'expérience esthétique n'est possible qu'en renonçant à toute autre expérience et au réel : le beau est qualité non pas d'un être mais d'une image. L'expérience physique renvoie soit à un monde en soi, soit à l'a priori d'une conscience transcendantale. L'expérience religieuse oscille entre transcendance et immanence.

Toutes ces expériences nous renvoient donc à leur dépassement et exigent de nous une démarche critique, une recherche transcendantale. Il ne peut y avoir expérience du terme auquel renvoient toutes ces expériences ; l'Etre n'est pas objet d'expérience, mais il est posé comme la condition de toute expérience possible et comme le terme inaccessible du dépassement de toute expérience. Il ne peut donc y voir d'expérience philosophique particulière. L'expérience philosophique fondamentale est l'expérience « de l'absence de l'Etre et par là du dépassement de toute expérience donnée, de toute objectivité constituée » (p. 59). Voilà ce qui soutient la démarche critique, la seule qui réalise l'essence de la philosophie. « Le monde n'est pas l'Etre, mais le signe de l'Etre » (p. 98) « Nous avons perdu l'être, nous avons trouvé la loi ».

On peut cependant se demander, en fermant ce livre, comment

nous pouvons reconnaître que le monde est le signe de l'Etre s'il ne participe pas d'une certaine manière de l'Etre et si nous n'avons pas déjà quelque connaissance, quelque expérience de l'Etre. Mais pareille critique ne diminue pas la valeur d'une réflexion philosophique profonde et enrichissante pour quiconque voudra s'y soumettre.

J. L.

Rudolf AFFEMANN. — **Psychologie und Bibel, Eine Auseinandersetzung mit C. G. Jung.** — Klett Verlag, Stuttgart, 1957. 126 pages. Prix : DM 13,50.

Cet ouvrage court mais dense offre un exposé systématique des analyses du sentiment religieux faites par Jung sur les points suivants : la fonction transcendante de l'inconscient collectif, Jésus-Christ comme symbole archétype, le problème de la nature du mal, le Soi (*Selbst*) et la notion de Salut, l'Avènement du Soi (*Selbstwerdung*) et la ressemblance divine, Trinité et Quaternité jungienne. Au fur et à mesure, chacune de ces analyses est confrontée avec les données chrétiennes que l'auteur, protestant, tire de la Bible. Il apparaît que Jung, en dépit de ses affirmations, n'a pu se tenir à un point de vue purement empirique, à la seule analyse psychologique et phénoménologique, mais qu'il a porté nombre de jugements qui contredisent la Foi chrétienne.

Le travail de R. Affemann est intéressant à un double titre. Il confirme combien il est difficile d'étudier des faits d'ordre purement psychologique ou scientifique, sans se laisser souvent guider implicitement ou inconsciemment par quelque « hypothèse » métaphysique. Il démontre surtout que le psychanalyste doit avoir une formation et une méthode philosophiques pour éviter lui-même certaines confusions, comme pour distinguer chez Jung et chez d'autres ce qui est psychanalyse valable et préjugés ou ignorances métaphysiques.

C. Bigaré.

Jean CAZENEUVE, **Les rites et la condition humaine.** Presses Universitaires de France, 1958. 500 p.

« Thèse, antithèse et synthèse, telle paraît être la structure générale du rituel primitif », tel est du moins le cadre dans lequel M. Cazeneuve a voulu inscrire sa phénoménologie des religions des Primitifs. Cette œuvre est d'une grande richesse humaine et pénètre très profondément dans le sens vivant des rites, de la magie, de la religion, de leurs ressemblances et de leurs différences essentielles. Cela ne peut guère se résumer, puisqu'il s'agit d'un effort continu et nuancé pour comprendre « la fonction générale et humaine » des attitudes, institutions et symboles les plus

divers ; nous devons nous contenter de tirer au clair les réticences que provoquent certaines pages qui nous ont par ailleurs, comme tout le reste, intéressé intensément.

Certes, c'est un jeu trop facile et quelque peu malhonnête que de critiquer un ouvrage en partant d'un point de vue et en faisant état de schémas systématiquement différents de ceux de l'auteur. Mais ici on a l'impression que le livre ne réalise pas le projet de l'auteur lui-même. Ce n'est qu'un petit inconvénient en soi et cela rend témoignage de l'honnêteté intellectuelle de celui qui l'a écrit. Nous constatons ceci : il est dit au début et à la fin du livre que la vie religieuse de l'humanité primitive se réalise en trois moments dialectiques, or le livre contient quatre parties. On pourrait croire que la troisième et la quatrième n'en font qu'une : il n'en est rien, elles définissent deux attitudes aussi opposées que les deux premières. Il semblerait au contraire que ce sont les deux premières qui ne devraient en faire qu'une et qu'on n'a pas réussi à situer exactement la thèse et l'antithèse. C'est en examinant les difficultés qui surgissent du détail des interprétations phénoménologiques groupées dans la « thèse » d'une part et dans la « synthèse » d'autre part que l'on se rend compte des raisons qui ont forcé l'auteur à faire éclater son cadre.

Dans la Première Partie — *L'impureté* —, même sans évoquer d'autres faits que ceux qui y sont étudiés, on a le sentiment de se trouver continuement dans une équivoque : équivoque entre angoisse et peur tantôt distinguées tantôt confondues, équivoque entre impureté et interdit, qui est liée à la précédente. L'impureté désigne un phénomène négatif, non seulement dans l'attitude du sujet, comme l'interdit, mais dans la conception de l'objet lui-même. C'est sur ce dernier point que l'auteur est forcé de faire violence aux phénomènes pour garder son schéma. En effet il ne peut lui-même s'empêcher de laisser surgir à la fin de chaque analyse l'idée de force, puissance, mais c'est pour l'écarter systématiquement, tout en raisonnant comme s'il pensait réellement puissance. Or toute la Deuxième Partie — *La puissance magique* — établit que fuite et appropriation, tabou et magie, ne sont que deux aspects d'une même expérience, deux attitudes devant une même réalité, l'insolite comme manifestation de puissance. Cas typiques : la position sociale du forgeron, ou encore l'inceste qui est dans les mêmes milieux à la fois suprême tabou et magie suprême. Thèse et antithèse, si on veut, mais surtout antithèse ensemble à autre chose avec lequel justement la religion réalisera la synthèse. Impureté est d'ailleurs un terme inadéquat : les ethnographes parlent de l'ambivalence commune au tabou et à la magie. Supprimer cette ambivalence c'est faire violence aux phénomènes, lever cette équivoque c'est en créer une autre : double malaise pour le lecteur qui ne se sent vraiment d'accord qu'avec la Deuxième Partie où tabou et magie sont

ramenés à un dénominateur commun, le numineux puissant que l'on opposera au numineux transcendant qui fonde la religion.

La Troisième Partie — *Le Sacré et les Consécrations* — examine la « synthèse ». Les rites qui y sont étudiés, au lieu d'une attitude violente par rapport à ce qui transcende l'ordre humain, harmonisent la vie humaine avec le surhumain. Celui-ci est défini par les mythes qui créent des archétypes. Les rites et les mythes dont il s'agit sont ceux du totémisme australien et ceux des Initiations tribales. Leur structure s'oppose parfaitement à tabou-mana, comme une attitude d'alliance à une attitude de tension, comme un équilibre à une angoisse. Au lieu de voir une contradiction entre vie humaine et transcendance, l'homme réalise la paix avec le surnaturel, la participation à la réalité surhumaine par intégration religieuse de sa propre condition dans l'ordre supérieur. Synthèse, si on veut, mais tout autant antithèse, qui appelle sans doute autre chose que l'on a réservé, incomplètement, pour la Quatrième Partie. Le sens et la fonction des rites de la Troisième Partie sont l'objet d'une interprétation qui s'égale aux meilleurs réussites de la phénoménologie actuelle. L'auteur y utilise judicieusement les conclusions valables de la psychanalyse. Nous ne relèverons qu'un détail, qui est un test capital. Il s'agit encore d'une sorte d'équivoque. Selon certaines formules, en effet, contredites ailleurs (p. 375) mais sans véritable examen de la question, l'idée de Dieu ne serait que l'aboutissement de la sublimation de l'ancêtre, « promu » à ce rôle par l'effet des rites (p. 347). Or la Quatrième Partie — *Le Sacré et la pratique religieuse* — montre assez qu'il s'agit d'un nouveau moment dialectique, ou mieux que la transcendance de Dieu a un tout autre fondement que celle des Archétypes. C'est ce fondement spécifique qui explique l'existence de ces rites spécifiques que sont la Prière et le Sacrifice, qui méritaient bien un traité séparé. On essaie bien, tout en le distinguant, de mettre en continuité interne le sacrifice avec les rites totémiques et les Initiations, grâce à la notion de communion. C'est au prix d'une équivoque sur la transcendance et la paternité. En tout cela, fidèle à la tradition de l'école sociologique française, l'auteur donne au totémisme une importance beaucoup trop grande, et comme elle encore il ne donne aucune place à la différence des genres de vie et des milieux culturels ; on s'étend sur des considérations plus théoriques que phénoménologiques qui rappellent un peu trop les pages les plus discutables de L. Lévy-Bruhl. Nous ne pouvons nous empêcher de constater ici que l'auteur, gêné par son schéma dialectique et son application exacte, n'a pas su aller jusqu'au bout de l'éclatement de sa « synthèse ». Il y a bien deux synthèses religieuses chez les Primitifs : religion mystérique et religion théiste ; deux ordres différents d'intégration de la condition humaine, qu'on ne peut réduire à l'unité parce qu'elles se fondent sur deux ordres différents d'ex-

périences, même si leur fonction psychologique est semblable. Un coup d'œil sur le phénomène de l'idolâtrie aurait imposé la même conclusion. Notons encore que sur ce seul point de la notion de Dieu l'auteur succombe à la tentation d'identifier moments dialectiques et phases chronologiques, ce qu'il a su éviter partout ailleurs.

Il resterait un mot à dire sur le concept de « condition humaine » : on entend par là « l'ensemble des règles qui définissent l'homme dans telle société donnée » (p. 54). Peut-être est-ce là la « thèse » qu'il faudrait opposer à tabou-mana comme « antithèse » ? Mais cette notion de condition humaine change au cours de l'analyse, pour devenir plus existencielle (163, 256, 364), ce qui est son vrai sens. C'est comme telle qu'elle apparaît dans la Conclusion ; peut-être aurait-elle du venir ainsi dès le commencement. Cela aurait obligé à mieux étudier le phénomène de l'angoisse dont l'évocation au point de départ ne satisfait pas. On aurait pu voir que l'angoisse a une cause précise quoique « ineffable pour le Primitif qui l'éprouverait » (100) : c'est son existence même, qui n'est pas close. Et cela ne laisserait pas en suspens cette question importante de la subjectivité pure ou de l'objectivité expériencielle des phénomènes religieux (417-418, 426). — On aurait sans doute profit à commencer la lecture du livre par cette Conclusion, non pour l'aborder avec un préjugé déterminé mais pour s'aider à dépasser les difficultés que nous avons essayé de cerner : on saisirait alors toute la valeur de cette enquête.

J. Goetz.

## DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITE

Fascicule XXIV. Paris (Beauchesne), 1957.

Dans ce fascicule, qui termine le tome III de l'ouvrage signalons une étude importante de Charles Balic sur Duns Scot. Bien que le *doctor subtilis* y apparaisse surtout comme théologien et spirituel, les philosophes auront intérêt à voir comment ses idées métaphysiques les plus chères l'ont servi dans l'élaboration d'une synthèse christologique où les Franciscains reconnaissent volontiers l'idéal mystique de leur premier Père. — Un article d'André-Ignace Menessier étudie la *Douceur* comme vertu, dans la Bible, chez saint Augustin et saint Thomas, et dans quelques auteurs spirituels du 17eme siècle. Par ailleurs, une sérieuse étude de vocabulaire de Jean Chatillon sur *Dulcedo* et *Dulcedo Dei,* envisage la douceur comme suavité ou goût de Dieu, dans l'antiquité profane, l'Ecriture et la Spiritualité patristique et médiévale.

J. Gaudefroy

# NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Jacob Böhme, *Sämtliche Schriften*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730. I. Band, *Aurora, oder Morgenröthe im Aufgang*. Un vol. de 480 pages. Prix, broché : DM 19.80, relié toile : DM 24.20. Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart, 1955.

On sait l'influence exercée par Böhme sur plusieurs des plus grands philosophes allemands, de Leibniz à Schelling et, de nos jours, sur N. Berdiaeff. Malgré la fatigue que l'on ressent à le suivre dans ses synthèses si peu rationnelles, on lui reste attaché par ses intuitions profondes qui nourrissent souvent la réflexion comme par son insistance sur les problèmes les plus graves qui se posent à l'homme, la création, l'origine du mal. L'historien de la philosophie doit y retourner souvent. On se félicitera donc de voir paraître une édition commode. Elle reproduit, avec bien des améliorations, celle de 1730, la plus complète et qui s'appuyait sur des manuscrits aujourd'hui disparus.

Le premier volume nous donne l'*Aurora*, œuvre où l'imagination se donne libre carrière, mais qui contient déjà, comme une nébuleuse, ce qui ensuite prendra forme et constituera des éléments importants de la synthèse böhmienne.

M. Régnier.

George Polya, *Les Mathématiques et le raisonnement « plausible »*. Un vol. de xv-300 pages. Librairie Gauthier-Villars, 1958. Prix, relié, 3.200 fr.

On considère généralement les mathématiques comme une science essentiellement démonstrative et les livres destinés à l'enseignement se présentent le plus souvent comme une suite de théorèmes. Toutefois, pour un mathématicien jouant un rôle actif dans la recherche, les mathématiques se présentent parfois comme un jeu où il faut deviner : il faut deviner un théorème avant de chercher à le démontrer, deviner l'idée de la démonstration avant de l'effectuer dans le détail.

M. G. Polya estime que l'enseignement devrait préparer à l'invention, ou du moins en donner un avant-goût, en tout cas ne pas détruire le goût de l'invention chez l'étudiant : « M'adressant à tous les professeurs de mathématiques, écrit-il, quels qu'ils soient, je leur dis : « apprenons à nos élèves *à deviner* » (p. 271).

Malheureusement il n'existe pas de méthode absolument sûre pour apprendre à deviner. L'utilisation efficace de ce que l'auteur appelle

« le raisonnement plausible », lequel doit prendre place à côté du raisonnement démonstratif, est affaire de pratique, on l'apprend par l'imitation et l'habitude. Tel est précisément l'objet du présent livre. Le lecteur y trouvera une série d'exemples, accompagnés de commentaires. L'auteur s'y inspire d'Euler, qui fut un maître dans l'art de deviner. Les principaux exemples sont empruntés à la théorie des nombres, aux problèmes de maxima et de minima et à celui des isopérimètres. La seconde partie constitue une sorte de catalogue de schèmes d'inférence plausible.

Professeurs et étudiants liront ce livre avec plaisir et profit.

Jean Abelé.

Emile Simard, *La nature et la portée de la méthode scientifique. Exposé et textes choisis de philosophie des sciences.* Un vol. in-8o de 408 pages. Québec, Presses universitaires Laval, Paris, Vrin, 1956.

René Leclercq, *Guide théorique et pratique de la Recherche expérimentale.* Un vol. in-8o de 136 pages. Gauthier-Villars, 1958. Prix : 1.400 frs.

Ces deux livres rédigés, le premier par un professeur de Faculté, le second par un praticien de la recherche expérimentale, se complètent très heureusement.

Le premier, plus didactique du fait qu'il s'adresse à des étudiants, répartit les questions de méthodologie des sciences en cinq parties de complexité croissante : I. *Les définitions physiques* ; II. *Les lois physiques* ; III. *Les théories physiques* ; IV. *L'Induction* ; V. *L'expérience et la raison en science expérimentale.* L'importance accordée au problème de l'induction, qui eut trouvé sa place normale dans la Ve partie, trahit la préoccupation de répondre aux exigences de programmes d'examen. Le fait de consacrer un chapitre entier à Aristote, à la fin de la IIIe partie, est significatif de la philosophie dont s'inspire l'ouvrage et à laquelle est due la clarté de l'exposé, qui en est la qualité maîtresse. L'idée d'accompagner l'exposé de nombreux textes empruntés à des auteurs justement réputés en méthodologie des sciences : Claude Bernard, Poincaré, Duhem, Eddington, Louis de Broglie... est très heureuse et le choix excellent.

On trouve dans le second volume, conformément à son titre, un contact plus proche et plus vivant avec la méthode expérimentale. Après une brève introduction trois parties divisent l'ouvrage : *Le facteur humain dans la recherche* ; *Le facteur laboratoire, appareillage, documentation et administration* ; *Le facteur méthode.* Cette dernière partie est, comme il convient, la plus largement traitée. L'ordre des subdivisions en est assez empirique. Une dernière partie intitulée : *au-delà de la science,* dans le texte, et : *au-delà de la recherche,* dans la table, est traitée très superficiellement et trahit l'incompétence de l'auteur dans ce domaine. Deux annexes consacrés, le premier à la logique, le second aux unités de mesures, sont trop brefs pour rendre effectivement service.

Jean Abelé.

# BIBLIOGRAPHIE

## OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Archivio di Filosofia. *Il Tempo.* Cedam, Padova, 1958.

*Dictionnaire de spiritualité,* Fasc. XXV. Beauchesne, 1958.

ANDRES (M.). — *El Problema del Absoluto-Relativo en la Filosofia de L. Lavelle.* Buenos Airs, 1957.

BACHELARD (S.). — *La conscience de rationalité.* P.U.F., 1958.

BRUNER (J.S.), BRESSON (F.), MORF (A.) et PIAGET (J.). — *Logique et perception.* P.U.F., 1958.

BRUNSCHVICG (L.). — *Ecrits philosophiques,* T. 3. *Science, religion.* P.U.F., 1958.

CAMPANELLA (T.). — *Cristologia.* Centro Internazionale di Studi Umanistici, Roma, 1958.

CORETH (E.), MUCK (O.), SCHASCHING (J.). *Aufgaben der Philosophie.* Felizian Rauch, Innsbruck, 1958.

DEMPF (A.). — *Weltordnung und Heilsgeschichte.* Johannes Verlag, Einsiedeln, 1958.

ESCHER DI STEFANO (A.). — *La Filosofia di A. Schopenhauer,* Cedam, Padova, 1958.

HOLTHUSEN (H. Egon). — *Das Schöne und das Wahre.* Piper Verlag, München, 1958.

HOMMES (J.). — *Krise der Freiheit, Hegel, Marx, Heidegger.* F. Pustet, Regensburg, 1958.

JONCKHEERE (A.), MANDELBROT (B.) et PIAGET (J.). — *La lecture de l'expérience,* P.U.F., 1958.

KANT (E.). — *De mundi sensibilis forma et principiis.* F. Meiner, Hamburg, 1958.

KANT (E.). — *Vers la paix perpétuelle.* P.U.F., 1958.

LACROIX (J.). — *Le sens de l'athéisme moderne.* Casterman, 1958.

LADRIERE (J.). — *Les limitations internes des formalismes.* Nauwelaerts, 1957.

LA VIA (V.). — *Pedagogia attualistica e crisi dell'immanentismo.* V. Muglia, Catania, 1958.

LEFEVRE (R.). — *Le criticisme de Descartes.* P.U.F., 1958.

LOCKE (J.). — *Ein Brief über Toleranz.* F. Meiner, Hamburg, 1957.

LOTZ (J.-B.). — *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata.* Università Gregoriana, Roma, 1958.

LUCCIONI (J.). — *La pensée politique de Platon.* P.U.F., 1958.

MANCINI (I.). — *Ontologia fondamentale.* La Scuola Editrice, Brescia, 1958.

MESEGUER (P.). — *Le secret des rêves.* Vitte, 1958.

PAUMEN (J.). — *Raison et existence chez K. Jaspers.* Editions du Parthénon, Bruxelles, 1958.

PIAGET (J.). — *Etudes d'épistémologie génétique,* T. 5 et 6. P.U.F., 1958.

SIEWERTH (G.). — *Metaphysik der Kindheit.* Johannes Verlag, Einsiedeln, 1957.

VARANGOT (O.A.). — *Analogia de Atribucion intrinseca y analogia del ente segun santo Tomas.* Buenos Aires, 1957.

WERQUIN (J.). — *Raison et miracle.* Haubourdin, 1957.

# TABLES DU VOLUME XXI

## TABLE DES COMPTES RENDUS

## TABLE DES ARTICLES

### CAHIER I

*Le Gérant :* Henry BEAUCHESNE

Imprimé en France
IMP. « LA HAUTE-LOIRE », 23, BD CARNOT. — LE PUY-EN-VELAY.
Dépôt légal : 4me trimestre 1958. — N° de série : Imprimeur : 167

# EDITIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

## I. — PUBLICATIONS PERIODIQUES

**LE BULLETIN SIGNALETIQUE**

Le Centre de Documentation du C.N.R.S. publie un BULLETIN SIGNALETIQUE dans lequel sont signalés par de courts extraits classés par matières tous les travaux scientifiques, techniques et philosophiques, publiés dans le monde entier.

Le Centre de Documentation du C.N.R.S. fournit également la reproduction sur microfilm ou sur papier des articles signalés dans le BULLETIN SIGNALETIQUE ou des articles dont la référence bibliographique précise lui est fournie.

ABONNEMENT ANNUEL (Y compris la Table générale des Auteurs)

3e PARTIE (trimestrielle)

| | France | Etranger |
|---|---|---|
| Philosophie — Sciences Humaines — Abonnement. . . . . . . . | 4.000 Fr. | 5.000 Fr. |

**Renseignements et Vente au :** Centre de Documentation du C.N.R.S.
16, rue Pierre-Curie — PARIS Ve —
C.C.P. Paris 9131/62 Tél. DANton 87-20

**ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS**

Cette Revue semestrielle est publiée par le Groupe de Sociologie des Religions.

Abonnement Annuel (2 Numéros). . . . . . . . . . . . . . . . . . . 1.600 Fr.
Le Numéro de 192 à 224 Pages. . . . . . . . . . . . . . . . . . . 1.000 Fr.

## II. — OUVRAGES

**LES CAHIERS DE PAUL VALERY**

Ces Cahiers se présentent sous la forme de 32 volumes d'environ 1.000 pages du format 21 × 27, contenant la reproduction photographique du manuscrit et d'environ 80 Aquarelles de l'Auteur.

Ils peuvent être achetés dans les conditions suivantes :

1) Volumes reliés. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 160.000 Fr.
(64.000 Fr. payables à la commande et 3.000 Fr. à la parution de chacun des volumes).

2) Volumes sous étuis. . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 174.000 Fr.
(78.000 Fr. payables à la commande et 3.000 Fr. à la parution de chacun des volumes).

7 volumes seront parus à la fin de l'année 1958.

**PUBLICATIONS DU CENTRE D'ETUDES SOCIOLOGIQUES.** — Directeur : J. STOETZEL.

1. Sociologie comparée de la famille contemporaine (relié pleine toile grise). 1.000 Fr.
2. A. TOURAINE. — L'évolution du travail ouvrier aux Usines Renault (relié pleine toile grise). . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 1.200 Fr.
3. CROZIER. — Petits fonctionnaires au travail (relié pleine toile grise). 640 Fr.
4. CHOMBART DE LAUWE. — La vie quotidienne des Familles ouvrières (relié pleine toile grise). . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 1.000 Fr.
5. GUILBERT ET ISAMBERT. — Travail féminin et travail à domicile (relié pleine toile grise). . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 1.000 Fr.
6. ANDREE MICHEL. — Les Travailleurs Algériens en France (relié pleine toile grise). . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 1.200 Fr.

## PSYCHOLOGIE

P. OLERON. — Recherches sur le Développement Mental des Sourds-Muets. 900 Fr.

**Renseignements et Vente au :** Service des Publications du C.N.R.S.
13, Quai Anatole-France — PARIS VIIe —
C.C.P. Paris 9061/11 Tél. INV. 45-95

---

*Le gérant : Henry BEAUCHESNE.* *Imprimé en France*